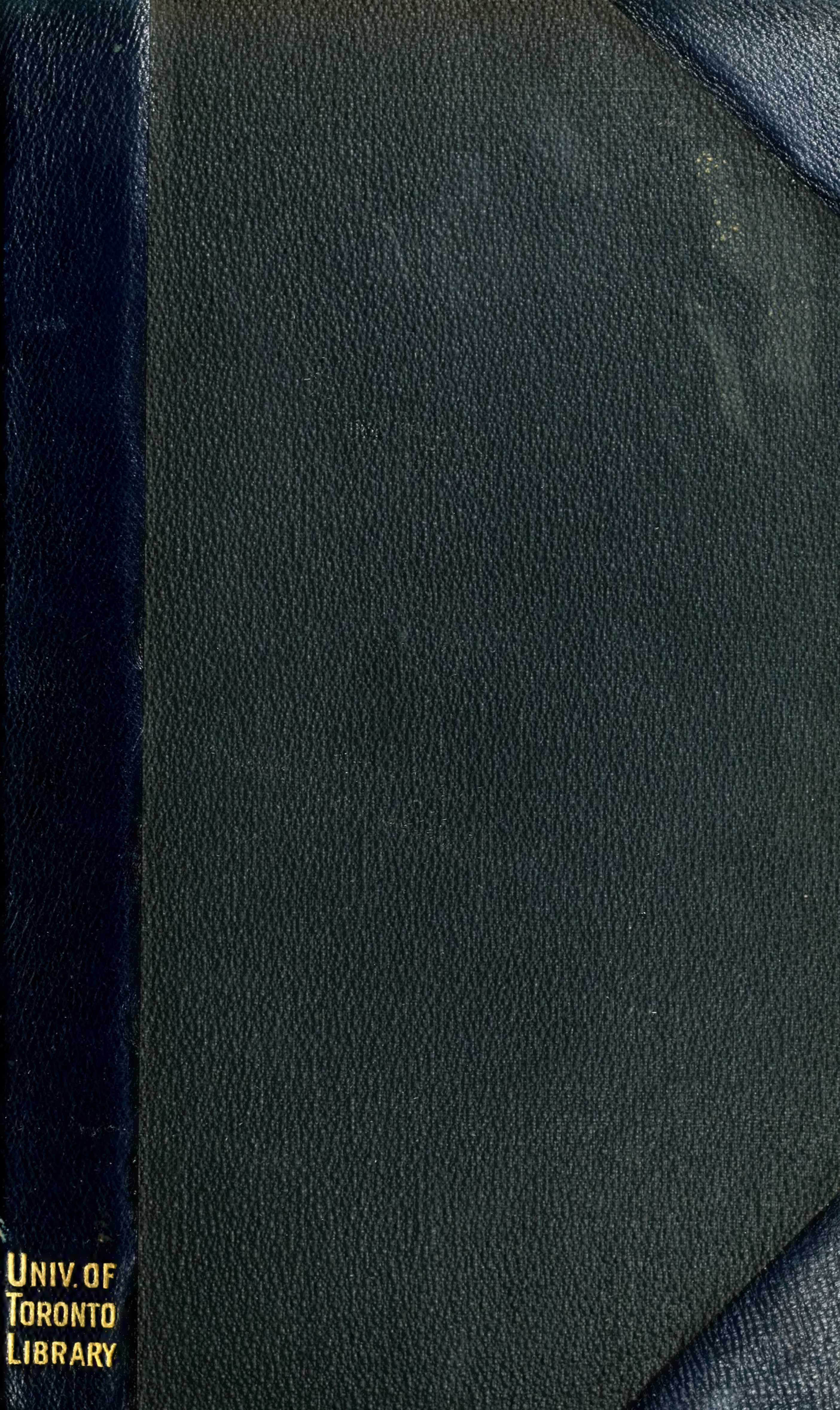


UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Revue Philosophique

De la France et de l'Étranger

COULOMMIERS
IMPRIMERIE PAUL BRODARD.

Revue Philosophique

de la France et de l'Étranger

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

QUARANTE ET UNIÈME ANNÉE

LXXXII

(JUILLET A DÉCEMBRE 1916)

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, boulevard Saint-Germain, PARIS

L'Objectif et le Subjectif

J'ai entrepris de montrer aux hommes que l'on peut parler scientifiquement de la vie, de *toute* la vie. Plusieurs penseurs s'étaient efforcés déjà, à diverses époques, de bannir le mystère des conceptions humaines, mais ils n'avaient à leur disposition, ni les conquêtes merveilleuses de la physique du XIX[e] siècle, ni les connaissances acquises grâce au microscope sur les êtres de petites dimensions, et ils ont seulement réussi à montrer qu'ils avaient compris la vanité des narrations spiritualistes. D'autres, comme Claude Bernard, pour ne citer que le plus illustre, ont décomposé artificiellement le problème vital en plusieurs problèmes *absolument inséparables les uns des autres*; puis, à la grande joie du vulgaire épris des explications enfantines que l'on apprend en naissant, ces savants ont affirmé que si la science a droit de cité dans la physiologie, étude des fonctionnements, elle est désarmée devant la formation même des mécanismes vivants dans la *création* desquels le mysticisme cher aux ignorants peut trouver un dernier refuge. Claude Bernard a-t-il dit cela pour plaire au public, et pour sauver ainsi ce que ses conceptions physiologiques pouvaient avoir de trop hardi aux yeux des amis de la tradition? En tout cas, il a singulièrement amoindri son œuvre par cette concession, car il a méconnu la plus importante des lois de la vie, je dirais peut-être la seule loi vitale, la seule par laquelle l'être vivant se distingue du corps brut, la construction de l'organisme par son fonctionnement de chaque instant, l'édification de la vie par la vie!

Par un hasard dont je ne suis pas responsable, et dont je n'ai, en conséquence, ni à me disculper ni à m'enorgueillir, j'ai toujours été réfractaire aux explications spiritualistes; j'ai été sans doute un enfant très précoce, mais ma mémoire prodigieuse suffisait à expliquer les succès scolaires dont mes parents tiraient vanité. Cependant, aussi loin que remontent mes souvenirs (je ne pourrais pas dire exactement à quel âge cela a commencé), j'écoutais les histoires de la Genèse avec le même esprit que les contes de ma

mère l'Oie. L'esprit de Dieu qui se mouvait sur les eaux me paraissait du même ordre que les coups de baguette de la fée Carabosse. Je ne croyais pas plus aux démiurges qu'aux sorciers. Mais j'entendais toujours toutes ces histoires merveilleuses avec plaisir, convaincu que les grandes personnes les ont inventées pour amuser les petits enfants, parce que les petits enfants ne sont pas encore assez intelligents pour comprendre la vérité.

Plus tard, quand j'ai fait des études sérieuses (je veux dire des études scientifiques, car les études littéraires que j'ai trouvées fort agréables sont plus aptes à développer le mysticisme qu'à le détruire), plus tard, dis-je, j'ai bien connu que mon bon sens d'enfant ne m'avait pas trompé ; à vrai dire, ce n'est pas pour calmer la curiosité des enfants que des êtres plus intelligents ont inventé les explications animistes et spiritualistes ; c'est pour apaiser leur propre curiosité, que des peuples enfants, incapables de se hausser à une conception plus raisonnable, ont calqué les explications des faits incompréhensibles, sur le modèle mécanique, dont le moteur, le vent, leur paraissait le plus insaisissable et le plus mystérieux. Le mot *âme* et le mot *esprit* viennent des deux vocables qui veulent dire *vent* en grec et en latin. Ceci, tout le monde le sait ; tout le monde sait aussi que le vent est un phénomène matériel que la physique connaît bien.

Et cependant, j'ai eu la stupéfaction, en grandissant, de voir que les hommes prennent au sérieux leurs explications par ces agents immatériels que l'on appelle âme et esprit ! C'est si commode, des mots qui expliquent tout ! On oublie leur origine grossière, parce qu'on *veut* s'en servir pour éviter de chercher.

Pourquoi telle chose se passe-t-elle ? Parce qu'il y a un agent immatériel et insaisissable qui a précisément le pouvoir que cette chose ait lieu.

Voilà le résumé de toute la science spiritualiste.

Avec cela, il n'y a plus aucune curiosité, aucune explication ; tout est parfaitement clair, et l'on dort tranquille.

J'ai compris de très bonne heure la nullité des narrations spiritualistes ; j'ai deviné plus aisément encore, quand je suis devenu adulte, l'origine historique de ces narrations enfantines ; mais aujourd'hui, à quarante-sept ans, je reste toujours dans un état de véritable stupeur, en constatant que tous mes congénères dits cul-

tivés et instruits se paient sans hésiter de ces billevesées! Cela durera sans doute tant qu'il y aura des hommes. On est savant à si bon marché!

Naturellement, quand j'ai été initié à la méthode scientifique, j'ai éprouvé de grandes joies; j'ai eu la chance d'y être initié de bonne heure et d'y être initié par des maîtres éminents. J'ai compris tout de suite qu'il y a là vraiment des explications, et des explications fécondes qui se traduisent par la possibilité de canaliser les phénomènes naturels, de les imiter pour les mettre au service de l'homme. Tout de suite aussi je me suis dit que la méthode scientifique doit expliquer tout; j'étais convaincu même qu'elle y était déjà arrivée (j'étais très jeune; je suis sorti de l'École normale supérieure à dix-huit ans); je m'imaginais que mes maîtres allaient m'enseigner, par la méthode scientifique, tous les phénomènes de la vie .C'est parce qu'ils m'ont laissé en route que j'ai continué dans la voie de la Biologie. Et j'ai continué avec la certitude absolue que l'on peut aller jusqu'au bout avec la même méthode que dans les sciences physiques; j'avais cette certitude parce qu'aucun doute n'existait chez moi au sujet de la nullité des interprétations spiritualistes; et je suis devenu de plus en plus sûr et de plus en plus ferme dans mes couvictions scientifiques, à mesure que je parcourais le chemin que je m'étais tracé.

Chose curieuse, et qui d'ailleurs ne m'a pas ébranlé, j'ai eu tout le monde contre moi : « On ne peut pas étudier scientifiquement tout; il y a des domaines qui sont inaccessibles à l'investigation scientifique! » Pourquoi? parce que nos ancêtres ignorants ont calqué sur le vent invisible le modèle d'une âme immatérielle et d'un esprit créateur! Or cette âme et cet esprit, je ne les rencontrerai pas, j'en suis sûr, dans mes recherches biologiques; je ne les rencontrerai pas, parce qu'ils n'existent pas; mais je verrai bien que l'on peut tout expliquer sans les faire intervenir; et je n'aurai rien à démolir des vieilles croyances, parce qu'elles ne signifient rien. « Donc, me dira-t-on, vous n'expliquez pas tout! » Amen!

A. — L'OBJECTIF.

Fulgence, se promenant ce matin, pour prendre l'air, voit par hasard un de mes livres à la devanture d'un libraire; il dit aussitôt

à haute voix : « Tiens! ce pauvre Félix! Pierre m'a appris qu'il est souffrant; je vais aller prendre de ses nouvelles. » Il tourne l'angle du boulevard Saint-Michel, et se met en marche vers l'endroit où il sait que je demeure.

Mon ami Fulgence est d'une très ancienne lignée! L'œuf, dont il est provenu à travers mille et mille vicissitudes, fut le produit de la fusion d'un peu de la substance de son père et d'un peu de celle de sa mère; or, ses parents eux-mêmes avaient des parents, qui avaient des parents, et ainsi de suite en remontant dans des siècles de siècles. Toute cette lignée continue a traversé des événements innombrables, qu'on ne pourrait raconter que dans plusieurs millions de volumes; mais ces volumes, personne n'est capable de les écrire, car les documents de l'histoire à raconter n'ont pas été conservés. Nous n'en sommes pas moins certains que les événements en question se sont déroulés successivement, puisque les ancêtres de Fulgence ont vécu à travers le monde, au moins jusqu'à l'époque de leur reproduction. Mon ami Fulgence est donc la continuation d'une lignée ininterrompue et très ancienne, au cours de laquelle il n'y a jamais eu de commencement, mais toujours des continuations. Malheureusement on en ignore le détail. Fulgence ignore lui-même la plus grande partie des événements qu'il a traversés depuis sa naissance, et auxquels il doit cependant de savoir ce qu'il sait, d'être devenu ce qu'il est; de tous ces événements passés il ne reste plus qu'un document, fort difficile à lire, il faut l'avouer; ce document, c'est Fulgence lui-même, dont la structure dépend uniquement de ce que lui ont légué ses parents en fabriquant son œuf initial, et de *tout* ce qu'il a fait depuis sa naissance sous l'influence de *toutes* les circonstances qu'il a traversées. C'est grâce à cette structure actuelle, avec les innombrables mécanismes qu'elle comprend (organes, souvenirs, etc.) que, voyant tout à l'heure mon nom sur un bouquin, il a prononcé la phrase écrite plus haut, et a pris le chemin de ma maison.

Il *aurait* pu faire toute autre chose, me direz-vous? Il *aurait* pu se dire : « Le temps est beau, je continue ma promenade; j'aurai par Pierre des nouvelles de Félix »; il *aurait* pu prendre toutes les décisions que vous êtes capable d'imaginer, et qui sont du domaine des choses possibles. *Elles ne sont plus possibles, puisqu'elles n'ont pas été prises.* Le temps s'écoule, et les choses ne se passent qu'une

fois; elles se passent d'une certaine manière et non d'une autre. Quand vous dites que telle autre chose *aurait pu* se produire, vous voulez seulement dire par là que *vous n'en auriez pas été étonné*, parce que, ne connaissant pas, à chaque instant, *tous* les agents qui déterminent les phénomènes auxquels vous assistez, vous ne pouvez pas les prévoir avec précision.

En fait, les choses se passent une fois et une seule, et une fois qu'elles sont passées, personne n'y peut rien; quand les partisans de la liberté humaine répètent à l'envi : « X. a fait ceci, mais il *aurait* pu faire autre chose, s'il avait voulu »; ils répètent une des nombreuses âneries que permet d'exprimer correctement notre langage, parce que notre langage est l'héritage de nos ancêtres ignorants. Le père et la mère de Fulgence *auraient* pu ne pas coucher ensemble le jour où Fulgence a été conçu; et alors, mon histoire n'aurait plus de sujet. En fait, ils ont fabriqué un œuf, d'où est sorti Fulgence (et non un autre) et Fulgence, ayant vécu des années et des années à travers des vicissitudes innombrables, s'est trouvé tel, ce matin, que la lecture de mon nom l'a décidé à me venir voir. Voilà tout.

Le boulevard Saint-Michel aurait pu être percé dans une autre direction; en fait, il est ce qu'il est, et l'on peut raconter son histoire objective. Les trottoirs sont couverts d'un asphalte dont on connaît l'origine, et bordés avec du granit de mon pays breton; chaque morceau de pierre a son histoire, chaque maison aussi, comme aussi chaque arbre. On peut raconter comment les choses actuelles sont devenues ce qu'elles sont, sans rencontrer jamais la nécessité d'un commencement; les pierres ont été extraites de carrières préexistantes, les arbres sont issus de graines ou de boutures qui provenaient d'arbres antérieurs; les hommes proviennent de parents, etc. Un observateur très bien outillé, et qui pourrait tout voir, se rendrait compte de la possibilité de raconter l'histoire totale des choses sans faire intervenir jamais de commencement absolu. Même si un bolide tombe dans un champ, nous savons qu'il existait ailleurs avant de tomber sur la terre; le monde est très grand, mais nous savons bien aujourd'hui que quelque chose qui semble apparaître quelque part n'est jamais que la continuation d'autres choses qui existaient antérieurement, peut-être sous d'autres formes. Nous assistons à des transformations et non à des

commencements; l'histoire objective du monde est celle d'un phénomène qui *continue*.

Dans ce phénomène qui continue, et où des myriades d'êtres vivants jouent leur rôle parmi des myriades d'agents physiques bruts, je m'intéresse aujourd'hui à Fulgence. Mon ami suit le boulevard Saint-Michel, guidé par le trottoir et les maisons, par la connaissance surtout qu'il a acquise antérieurement de ces lieux aujourd'hui familiers. Son attention est détournée mille fois par de menus incidents; mais il se trouve qu'aucun de ces incidents n'a pour résultat de modifier sa décision primitive; il arrive donc chez moi sans encombre, monte jusqu'à mon palier, et presse du doigt le bouton de la sonnette électrique; ce bouton, lorsqu'on le presse, ferme un circuit comprenant une pile et une sonnerie; le geste de Fulgence détermine donc la mise en mouvement du vibrateur de cette sonnerie, vibrateur dont la boule terminale vient heurter à chaque oscillation le bord sonore d'un timbre de bronze. Voilà finie mon histoire objective. Elle est banale; on peut en raconter chaque jour des millions d'aussi intéressantes; elle est le modèle des narrations dans lesquelles on prend pour héros un individu autre que soi-même, narrateur.

B. — Le subjectif[1].

Drelin, drelin, drelin! le carillon de la sonnerie de ma porte me fait brusquement sauter dans mon fauteuil. Je reposais paisiblement, jouissant du bien-être des convalescents; je jetais parfois les yeux sur une page d'un livre aimé, et quelques lignes de lecture suffisaient à mettre ma pensée en mouvement, agréablement et sans effort, sans suite aussi d'ailleurs, dans un monde voisin de celui du rêve. Sur ma table une main amie avait déposé une rose dont je jouissais par le nez en même temps que par les yeux. Et je songeais :

« Cette rose est belle; une fleur quelconque est belle pour moi qui aime la vie végétale sous toutes ses formes. Pourquoi est-elle belle? Parce qu'elle est vraie! Elle est vraie parce qu'elle est vivante et

1. Ce chapitre sera long à cause de toutes les sottises accumulées par les philosophes de tous les temps. On trouvera que j'insiste sur des choses enfantines, si l'on n'a pas lu des ouvrages de philosophie.

que, étant vivante, elle s'est construite elle-même d'après sa nature, suivant les circonstances qu'elle a traversées. Je suis sûr qu'elle est vraie, qu'elle est possible, puisqu'elle est vivante. Tandis que devant un tableau, devant un portrait par exemple, j'ai toujours peur d'être trompé. Ce nez et cette oreille que le peintre a dessinés peuvent-ils appartenir à la même tête vivante? Devant certains chefs-d'œuvre, aucune hésitation n'est possible: je n'ai jamais douté que la mère de Rembrandt fût *exactement* telle que son fils l'a reproduite dans cet admirable portrait qu'aucun autre ne dépasse,... etc. »

Toutes ces réflexions et bien d'autres que j'ai oubliées, se succédaient dans un monde accessible à moi seul, et où personne ne peut entrer même avec mon assentiment. Je puis bien exprimer objectivement, par des paroles approchées, quelques-uns des événements qui se passent dans ma subjectivité, mais la traduction n'est jamais fidèle et, d'ailleurs, je n'en fais connaître que ce qu'il me convient de dire.

Dans ce monde qui est mon moi, le carillon de la sonnette électrique apporte subitement un trouble violent, un commencement absolu. Il n'y avait pas de commencement absolu dans l'histoire objective de Fulgence; il y en a des quantités, et à chaque instant, dans mon histoire subjective. Un objet qui frappe subitement ma vue, un son, une odeur, un coup, qui arrivent à moi sans que je m'y attende, sont, dans ma vie subjective, autant de commencements absolus.

Et puis, ma vie subjective est limitée dans le temps et dans l'espace.

Je disais tout à l'heure que Fulgence descend d'une très ancienne lignée; je suis bien moins noble que lui. Mon moi ne remonte, dans le temps, qu'à mes plus anciens souvenirs; ma noblesse n'a guère plus de quarante ans. Encore sont-ils bien rares, ceux de mes souvenirs qui remontent à quarante ans! Parmi les événements infiniment nombreux, que j'ai traversés quand j'avais six ou sept ans, et qui m'ont impressionné alors, un ou deux, par hasard, ont, je ne sais pourquoi, imprimé en moi une trace plus profonde et qui dure encore, notablement altérée d'ailleurs, j'en suis sûr. Puis les années se sont succédé, et le nombre des faits qui ont marqué dans ma structure est devenu prodigieux, mais toujours sans

règle; quelques accidents de peu d'importance ont laissé une trace profonde; d'autres, beaucoup plus considérables, à mon avis, au moment où il se sont produits, ont disparu sans laisser de sillage. Tel que je suis, aujourd'hui, à quarante-sept ans, je porte en moi, inscrit je ne sais où, au moyen de je ne ne sais quels hiéroglyphes, tout un ramassis de vieux ou jeunes souvenirs, plus ou moins exacts, et qui sont les traces laissées dans ma structure par les événements extérieurs que j'ai traversés et qui m'ont influencé. Quand je suis seul, les yeux clos, dans le silence, ce sont des bribes de ces vieilles traces, de dates et d'origines si diverses, qui, éveillées pour des raisons dont j'ignore le détail, constituent ce que j'appelle ma pensée ou ma rêverie. Ces traces sont innombrables; elles m'appartiennent en propre, faisant partie de ma structure seule; elles sont, à chaque instant, ce que j'appelle *moi*, par opposition avec le monde qui m'entoure.

On pourrait être embarrassé sur la nature et l'origine de ces souvenirs dont les assemblages fortuits constituent nos rêveries de chaque instant (et, en réalité, c'est sur cette question que les hommes ont dit, depuis toujours, le plus grand nombre de sottises; c'est cette question qui a fourni l'aliment le plus important au mysticisme anti-scientifique) ; on pourrait, dis-je, éprouver quelque embarras au sujet de la genèse de ces inscriptions qui se font dans notre individu au cours de la construction quotidienne de cet individu qui est ce que nous appelons notre vie, si, précisément, l'expérience la plus familière, la plus fréquente, la plus « de chaque instant » ne nous renseignait sans cesse sur la construction progressive de notre personne subjective.

Une pierre se détache d'un mur auprès duquel je suis assis. Si elle ne tombe pas sur moi, si elle ne fait pas en tombant un bruit qui arrive à mon oreille, si elle se meut hors de mon champ visuel du moment, si elle n'ébranle pas l'air au point que j'en sente le vent, *j'ignore sa chute*; voilà un événement du monde, un événement réel et que d'autres peuvent connaître, qui est pour moi comme s'il n'avait pas été. Il se passe à chaque instant des milliards et des milliards de faits semblables, qui, directement au moins, ne produisent pas de trace en moi, parce qu'ils n'agissent pas sur moi.

Mais que la pierre me tombe sur le pied, je ressens une vive douleur dont tout mon être est ébranlé, et qui, par suite, laissera

en moi un souvenir plus ou moins durable. Il y a, pour moi, une différence énorme entre deux phénomènes qui, cependant, se ressemblent beaucoup : une pierre qui tombe sur mon pied, ou une pierre qui tombe à côté de mon pied. De même pour une balle qui parcourt l'espace avec une grande vitesse et qui passe près de moi sans me toucher, ou qui traverse une partie de mon corps. Ces phénomènes de contact donnent une importance infinie à la surface qui limite mon corps et qui sépare le monde de moi. Si je me décris objectivement, comme je décrivais tout à l'heure mon ami Fulgence (et cela m'est facile si je me regarde dans une glace où je me vois comme un étranger), je remarque que je suis limité par un contour, par un sac de cuir qui a une forme spéciale, sans cesse variable, mais à laquelle, cependant, mes amis me reconnaissent, parce qu'elle change *lentement*, ce qui est une des caractéristiques de la vie (en dehors des époques de révolution appelées métamorphoses).

Tout ce qui se passe en dehors de ce contour sans le toucher, m'est et me demeure étranger; tout cela est pour moi comme si cela n'était pas. J'entends les protestations indignées du lecteur : « Mais, cependant, cet aéroplane qui passe à 2000 m. d'altitude, et que je vois, ne me touche pas, et il ne m'est pas étranger, puisque je le vois; cet orgue de Barbarie qui moud, sous ma fenêtre, l'air de la Reine de Saba ne me touche pas, et cependant il m'ennuie bien; il ne m'est donc pas étranger, etc. » Tout cela n'est pas vrai; l'aéroplane vous touche parce qu'il est dans votre champ visuel; l'orgue de Barbarie vous touche parce qu'il est dans votre champ auditif, etc. Dire qu'un objet est dans votre champ visuel, cela veut dire qu'il émet de la lumière qui, sans obstacle interposé, vient *toucher*, pénétrer et impressionner votre œil; dire qu'une source sonore est dans votre champ auditif, cela veut dire qu'elle émet des sons qui viennent *toucher*, pénétrer et impressionner votre oreille; il y a plusieurs manières de toucher.

Mon corps est un sac clos, entouré d'une paroi de cuir résistant que j'appelle ma peau. Ma peau me sépare du monde extérieur et empêche, par exemple, que l'eau pénètre en moi si je me baigne dans une rivière; mais, grâce à certaines particularités que les savants connaissent, et qu'il est inutile de détailler ici, ma peau n'est pas imperméable à tout ce qui vient de l'extérieur. Si je suis nu

devant un foyer ardent, je me sens pénétré par une chaleur agréable; si je reçois un coup de bâton, j'en éprouve une sensation pénible, etc. La chaleur et les chocs peuvent m'impressionner *à travers* ma peau. Il n'en est pas de même de la lumière; si je tourne le dos à un beau paysage, je l'ignore totalement. Mais il y a dans le mur de peau qui m'enclôt de toutes parts certaines fenêtres particulières qui sont construites de manière à laisser pénétrer en moi, dans des conditions infiniment avantageuses pour la perception, certains événements extérieurs qui sont sans action aucune sur le reste de mon sac de cuir. Par mes yeux je reçois des trillions et des trillions de vibrations lumineuses grâce auxquelles s'inscrit en moi une traduction merveilleusement précise des événements qui se passent dans mon champ visuel; par mes oreilles, je suis au courant des particularités dites sonores qui se manifestent auprès de moi; par mon nez, j'ai une connaissance de certaines émanations chimiques que je distingue avec une grande précision[1], etc.

Ainsi, tant par mon sac de cuir lui-même (chaleur, contacts, etc., que par les fenêtres sensorielles dessinées en certains points de ce sac (vision, audition, olfaction, etc.), IL ENTRE EN MOI des traductions de certains événements extérieurs, traductions qui, une fois entrées en moi, font partie de moi.

Comment se fait-il que ces traductions pénétrant en moi me donnent du monde extérieur une connaissance suffisante pour que je puisse m'y mouvoir sans danger? L'histoire de l'évolution des espèces a donné à cette question une réponse bien plus satisfaisante que celle qu'on aurait pu souhaiter de prime à bord, mais[2], de tout cela, nous ne nous occupons pas ici.

Ce qui est important, ce qui est primordial et que beaucoup de philosophes ont méconnu parce qu'ils ignoraient la physique, c'est cette vérité évidente pour tout observateur dépourvu d'idées préconçues :

Nous ne connaissons que ce qui est en nous, dans la limite de notre sac de cuir.

Nous pouvons, par suite d'habitudes accumulées au cours de l'évolution de notre lignée, tirer de ces documents, qui sont en

1. J'ai longuement détaillé l'histoire de nos fenêtres sensorielles dans les premiers chapitres de mon livre « Les lois naturelles ».
2. Voir, dans *Les Influences ancestrales*, l'origine de la logique.

nous, des conclusions relatives à ce qui se passe hors de nous; mais c'est là un phénomène secondaire; nous ne connaissons que ce qui est en nous. Je vois Sirius, et je puis même désigner cette étoile avec mon doigt; mais que je ferme l'œil ou qu'on mette un écran devant, je ne verrai plus rien; quand je dis que je vois Sirius c'est donc que je connais la pénétration en moi d'une lumière venue de sa direction, et que je tire de cette pénétration une conclusion relative à la place de cette étoile dans le ciel.

Sans cesse, surtout pendant la veille, il pénètre en moi, par ma peau et par mes fenêtres sensorielles, des quantités innombrables de particularités d'origine extérieure, et qui sont pour moi des documents relativement au monde dans lequel je vis. Tous ces documents s'inscrivent dans ma structure, en hiéroglyphes lisibles pour moi seul, et dont quelques-uns s'effacent presque tout de suite, tandis que d'autres se marquent plus profondément et deviennent des souvenirs plus ou moins durables.

Ainsi, dans le sac de cuir qui me sépare du monde extérieur et qui limite mon moi, non seulement il entre sans cesse des documents nouveaux, ce que j'exprime en disant que je vois, que j'entends, que je sens, etc., mais, en outre, il existe depuis que dure mon existence subjective, c'est-à-dire depuis une quarantaine d'années, des milliards et des milliards d'hiéroglyphes, sans doute souvent à demi effacés, sans doute aussi toujours transformés, mais qui ont été, au moment où ils ont pénétré en moi, des documents sur le monde extérieur dont j'ai salué l'entrée dans mon sac clos en me disant, comme je continue à le faire à chaque instant : Je vois, j'entends, je sens, etc. Cette accumulation formidable de documents hiéroglyphiques réservés à mon usage personnel, c'est mon patrimoine, c'est ma subjectivité; en un mot, *c'est moi!* Et c'est *moi pour moi*; ce n'est pas moi pour les autres, qui ne connaissent que les déformations extérieures de mon sac de cuir, ce qu'ils appellent mes mouvements, mes attitudes, mes gestes. Même ma parole, par laquelle il semble que je livre aux étrangers le secret de mon for intérieur, n'est qu'une série de gestes sonores, dans lesquels je traduis d'une manière très imparfaite une petite partie de ce qui se passe en moi.

J'ai donc une existence subjective, limitée à des faits qui se passent dans le contour de mon sac de cuir, et qui est ma vie

personnelle, ma vie propre; si expressifs que soient mes gestes, les étrangers ne peuvent pas pénétrer en moi. Il y a pour moi deux choses distinctes : moi et le monde qui m'entoure. Ce monde intérieur qui est moi, le monde de mes joies, de mes rêveries, de mes pensées, de mes douleurs, de mes rêves, ce n'est pas seulement un ensemble prodigieusement complexe, dans lequel il entre sans cesse de nouveaux documents pendant que d'anciens s'éteignent, c'est aussi le siège d'un bouillonnement incessant qui ne permet pas un repos d'une seconde. Ce bouillonnement incessant, entretenu par le fonctionnement de tous mes organes, circulation du sang et de la lymphe, activité du foie, du rein, du poumon, etc., etc., c'est ma vie même, car il a fallu toute la sottise des physiologistes animistes pour séparer la vie du fonctionnement.

Même quand j'ai l'air de reposer dans mon fauteuil de convalescent, mon corps est le siège d'une activité formidable auprès de laquelle, toutes proportions d'échelle gardées, le mouvement des rues de Paris aux heures d'encombrement n'est qu'un spectacle d'une infinie tranquillité. Cette activité prodigieuse, et qui ne s'arrête même pas pendant le sommeil, a pour résultat de remuer et de ressasser sans interruption les uns ou les autres des hiéroglyphes récents ou anciens qui constituent mon patrimoine subjectif, et c'est là ce qui, avec l'arrivée constante de documents directs par mes organes des sens, constitue ma pensée, mes rêveries, ma vie subjective en un mot.

Chose curieuse, et que la loi biologique d'habitude explique très aisément [1], les mouvements qui, matériellement parlant, sont les plus considérables de mon organisme, restent ordinairement inconnus de moi. Je ne sais pas que mon sang circule (la découverte de la circulation du sang a été une des plus difficiles de la physiologie), je ne sais pas que mon foie et mon rein secrètent, etc., etc. Je ne connais que ce qui apporte un changement dans l'état de mouvement habituel à mon individu. Au fond, je ne connais que des commencements absolus.

Un petit caillou grossissait traîtreusement dans mon rein, et je ne m'en doutais pas. Voilà que, devenu assez gros il est charrié dans mon uretère et, subitement, je ressens une des douleurs physiques les plus intenses qu'on puisse supporter, une colique

1. Voir *La Science de la Vie*, Théorèmes VIII et IX.

néphrétique. Objectivement, la formation de ce caillou est, comme tous les phénomènes objectifs, un phénomène qui continue, et dans lequel aucun commencement absolu ne saurait être découvert. Mais, brusquement, en passant dans un urètre trop étroit, il éveille dans ma subjectivité, *où rien n'avait préparé cet éveil*, une douleur lancinante insupportable; cette douleur est, dans ma subjectivité où rien ne la préparait, quelque chose de nouveau, quelque chose qui commence vraiment.

De même que, pour telle ou telle raison dont la continuité objective peut se découvrir, la circulation s'embarrasse ou s'accélère dans telle ou telle partie de mon cerveau, il en résultera des mouvements d'hiéroglyphes qui auront pour moi le caractère de quelque chose de nouveau.

Ainsi, soit d'événements qui se passent à l'intérieur de mon corps et qui rompent la monotonie de son fonctionnement normal, soit d'événements extérieurs à moi et dont l'image visuelle ou sonore pénètre en moi par les fenêtres sensorielles appropriées, il arrive sans cesse à ma subjectivité des éléments vraiment nouveaux, des commencements absolus; je ne veux pas m'étendre ici sur le fait des éveils de conscience, parce que j'ai longuement étudié cette question ailleurs [1], mais je crois que l'on peut dire, presque sans exagération, en pensant à la loi biologique d'habitude : « que nous connaissons uniquement des commencements absolus. »

Voilà donc, à un certain point de vue (et ce n'est pas le seul!), une différence fondamentale entre le monde objectif et mon monde subjectif. Dans le monde objectif, il n'y a que des phénomènes qui continuent; la physique nous apprend que rien ne s'y perd et que rien ne s'y crée. Dans ma subjectivité, au contraire, il entre sans cesse des choses si nouvelles, si imprévues, que je dois en être constamment émerveillé; tout y commence ou y recommence à chaque instant.

Cette différence fondamentale est en rapport immédiat avec une autre différence évidente pour qui sait voir :

Ma subjectivité est limitée; elle se borne à quelques-uns des événements qui se passent dans l'intérieur du sac de cuir qui me

1. Voir *Science et Conscience*.

sépare du reste du monde; jamais, rien ne pénètre dans ma subjectivité sans que quelque chose se passe à l'intérieur de mon sac de cuir. Tout ce qui se passe *à l'extérieur* lui est étranger; il faut qu'une émanation quelconque des faits extérieurs pénètre en moi pour que j'en aie connaissance, et je ne connais jamais que ce qui a pénétré en moi. Aussi tout est-il pour moi commencement absolu. Voici une ondulation lumineuse qui marche dans l'éther depuis Sirius; je l'ignore; voilà une phrase sonore qui se propage dans l'air depuis l'orgue de Barbarie placé sous ma fenêtre; je l'ignore également. Je les ignore, elles n'existent pas pour moi, jusqu'au moment où, si les contingences le permettent, elles viennent frapper à mes fenêtres sensorielles; alors, brusquement, je les connais quand elles entrent en moi. Auparavant, elles m'étaient entièrement étrangères. Elles commencent donc au moment où elles ont pénétré dans mon sac de cuir; et si le hasard veut qu'elles ne rencontrent ni mon œil ni mon oreille, elles sont pour moi comme si elles n'avaient pas été. Mais à partir du moment où elles sont entrées en moi, elles font partie de moi pour un temps plus ou moins long suivant que, par suite des conditions réalisées en moi au moment précis où elles sont entrées, elles ont imprimé dans ma structure des traces plus ou moins profondes; elles deviennent des souvenirs, des hiéroglyphes, qui participent comme toutes les autres parties de mon individu à la prodigieuse et incessante activité qui est ma vie, et au cours de laquelle tout se transforme plus ou moins vite dans ma structure personnelle.

Au contraire, le monde objectif est illimité, ou du moins il est tellement grand, pour nous qui l'observons avec nos moyens humains, que lorsqu'un événement nous paraît commencer parce qu'il arrive dans la sphère de notre observation personnelle, nous sommes toujours sûrs qu'il vient d'ailleurs; tout se transforme, mais tout se continue. Les lois de la conservation de la matière et de la conservation de l'énergie ne souffrent aucune exception; il y a des changements ininterrompus, mais jamais de commencements. L'état du monde maintenant est la conséquence naturelle de ce qu'était le monde il y a un instant et de tout ce qui s'est fait depuis un instant suivant les lois intangibles de la physique; en d'autres termes, le monde a une histoire et contient tous les facteurs de son histoire; celui qui serait assez bon observateur pourrait raconter

cette histoire sans faire intervenir jamais, dans sa narration, un élément nouveau. Il n'y a pas de commencement, mais toutes les choses se transforment en des choses *équivalentes*; voilà ce que les hommes ont appris depuis cent ans, eux qui ne sont eux-mêmes que de pauvres transformateurs qui se transforment sans cesse!

Le monde objectif est illimité; il n'est même pas limité à mon sac de cuir, dans lequel je me sens cependant bien chez moi. Ma subjectivité est limitée à mon sac de cuir, mais cela n'empêche pas que le contenu de mon sac de cuir fasse partie du monde extérieur au même titre que tous les autres objets qui m'entourent; je m'en aperçois bien, si je reçois une balle qui me traverse sans aucun respect pour ma personnalité. Le rayon lumineux qui frappe mon œil ne s'anéantit pas; il se transforme en traversant les milieux réfringents et sensoriels de mon appareil optique; son énergie collabore à la série de changements qui se passent en moi sur son trajet, et on peut en retrouver l'équivalent dans les hiéroglyphes que j'appelle mes souvenirs, comme on peut retrouver dans les transformations des corps sensibles de la plaque photographique l'équivalent de l'énergie lumineuse qui y a imprimé l'image des objets extérieurs.

Pour un observateur étranger et suffisamment bien outillé, mon mécanisme personnel fait partie du monde objectif au même titre que tous les autres objets, vivants ou non vivants. Les gestes que je fais et qui sont objectivement connaissables à tous les observateurs, sont la seule manifestation immédiatement apparente des transformations qu'opèrent en moi les agents venus du dehors, mais avec un peu de persévérance et de réflexion, on peut, sinon connaître le détail des transformations qui se passent dans mon sac de cuir, du moins montrer que les lois de la conservation de la matière et de la conservation de l'énergie s'y appliquent intégralement. Mon mécanisme n'est pas une exception; il est dans le monde, comme tous les autres mécanismes; il n'est une exception que pour moi qui suis lui, qui suis dedans, et qui *sens* ce qui s'y passe ou du moins quelques-uns des changements qui s'y produisent. Mais, de même qu'un dentiste m'arrache une dent sans savoir s'il me fait mal, de même l'observateur du monde qui m'étudie de dehors, en même temps que les objets qui m'entourent, ne sait pas si j'ai une subjectivité, si je ressens du plaisir ou de la douleur; il

ne peut qu'observer les gestes que je fais[1] et vérifier, dans les transformations dont je suis le siège, l'application intégrale des lois de la physique et de la chimie. C'est pour moi seul que ma subjectivité a une importance; elle n'existe pas pour les autres, mais elle est tout pour moi; elle est moi.

C. — Les subjectivités dans le monde objectif.

Depuis les temps les plus reculés, il s'est trouvé des philosophes qui, ayant fait la remarque par laquelle se termine le dernier chapitre, en ont conclu que le monde extérieur n'existe pas. Ma subjectivité est tout pour moi, donc je suis tout. Évidemment, il est impossible de démontrer que cela est faux. Puisque je ne connais que ce qui est en moi, je ne puis savoir si la représentation des objets extérieurs qui pénètre dans ma subjectivité correspond à quelque chose qui est réellement au dehors. Tout le monde que je vois autour de moi peut n'être qu'une création de ma fantaisie; alors, *j'existe seul*. Et ceci doit se prendre au sens absolu; *moi seul* existe; pas vous, ni un autre homme quelconque, ni un chat, ni un chien, rien autre que moi en un mot; car vous êtes tous, au même titre, des objets extérieurs à moi. Je m'imagine qu'il y a des hommes, des maisons, des chemins de fer, des télégraphes, etc., tout cela est le produit de mon imagination; je m'imagine en ce moment que j'écris un article, mais ce que j'y dis n'a aucune importance, car l'article en question n'existe pas, et il n'y aura personne pour le lire. Et ce raisonnement doit suffire à faire abandonner immédiatement l'hypothèse de la non-existence du monde extérieur, car si l'on ne peut démontrer l'absurdité de cette hypothèse, *sa stérilité absolue éclate aux yeux*. J'existe seul; je me moque donc de ce que vous pouvez penser de ce que je dis puisque vous n'existez pas.

Du moment que l'on parle ou que l'on écrit, on parle *à quelqu'un*, on écrit *à quelqu'un*, on admet donc implicitement l'existence de ce quelqu'un et des autres objets qui constituent le monde extérieur; c'est là un postulat inévitable, et il faudrait que je fusse idiot pour discuter *par des paroles ou des écrits* l'existence du monde dans

1. Il ne faut pas oublier que la parole est un geste comme les autres, et auquel il ne faut pas attribuer plus d'importance qu'aux autres.

lequel je me meus [1]. En voilà assez sur ce sujet. Le monde extérieur existe, et je sais même, par expérience, que ma connaissance de sa structure est suffisamment précise, puisque je m'y déplace sans me faire de mal et que j'en utilise les objets et les événements. L'histoire de l'évolution adaptative des lignées vivantes explique d'ailleurs tout cela d'une manière très satisfaisante [2]. Il n'y a plus là rien de mystérieux.

Au lieu donc de me complaire dans l'idée flatteuse mais stérile que j'existe seul, je regarde et je compare les objets qui m'entourent. Et je remarque immédiatement que je connais mon propre corps *objectivement* comme les corps des autres hommes et comme les autres éléments du monde extérieur. Dans une glace, en particulier, je me vois parmi mes semblables, et je constate précisément qu'ils me sont semblables; ils font des gestes qui ressemblent aux miens; j'ai même de la peine à me distinguer d'eux dans la glace où je vous observe tous.

Et immédiatement, loin de m'encroûter comme un fakir dans l'admiration de moi-même, je suis conduit naturellement à supposer, je dirais volontiers à *deviner*, que chacun d'eux a une subjectivité comme moi et porte, dans son sac de cuir limité, un monde isolé du mien, isolé de tous les autres mondes subjectifs semblables; chaque homme a son *moi* comme j'ai mon *moi*; il ne peut en sortir plus que je puis moi-même sortir du mien qui est pour moi tout l'univers. Et si je crois naturellement ceci des hommes, je le crois aussi des chiens, des chevaux, des rats, des serpents, etc. Où faut-il s'arrêter dans cette énumération? C'est une question qui paraît d'abord insoluble et qui entrera dans le domaine des choses connaissables, quand on aura étudié par la méthode des sciences physiques le phénomène d'habitude qui fait passer du conscient dans l'inconscient [3].

Ainsi donc, il y a dans le monde extérieur un grand nombre de sacs de cuir analogues à celui qui m'entoure moi-même et dont chacun limite non seulement un mécanisme semblable au mien, mais, sans doute aussi, une subjectivité analogue à la mienne. Voilà

1. Cela pourrait être tout au plus l'objet de rêvasseries non exprimées par des gestes.
2. Voir *Les Influences ancestrales*.
3. Voir *La Science de la Vie*.

le fait qui a le plus profondément troublé les philosophes de tous les temps, et qui les a conduits, par suite d'une erreur dans les points de départ, à la négation de la toute-puissance de la Physique.

Supposons pour un instant un observateur qui ne soit pas fait comme un homme, ou plutôt (car il est par trop absurde aujourd'hui de supposer un observateur qui ne soit pas un être vivant) un observateur très bien outillé pour l'observation et vraiment au courant de la physique, mais qui ait négligé de s'observer lui-même, qui ne se soit jamais vu objectivement, et qui, par suite, ne soit pas frappé de la ressemblance qui existe entre lui et les autres hommes. Cet observateur reconnaîtra dans le monde un très grand nombre de corps différents, et sera frappé de la complexité variable des divers mécanismes. Chez les uns, les événements seront simples et faciles à raconter en langage clair et précis (un levier rigide, de l'eau qui bout, le vent qui passe, etc.), d'autres seront plus compliqués et demanderont une étude plus approfondie (une locomotive, un métier Jacquart, une machine Gramme, un téléphone, un grain de blé qui germe, etc.); enfin les animaux avec leurs mouvements si multiples et si difficiles à prévoir lui paraîtront les plus compliqués de tous les mécanismes, surtout les animaux supérieurs parmi lesquels on range les hommes. Mais, n'ayant (puisqu'il ne s'est pas observé lui-même et ne sait pas qu'il ressemble à un animal) aucune idée de l'existence d'une subjectivité dans chacun des animaux qu'il observe, n'ayant aucun moyen de connaître, de deviner cette subjectivité dont le principal caractère est de ne pouvoir se manifester en dehors du sac de cuir qui la loge, notre observateur ne sera pas conduit à faire jouer un rôle actif à une particularité qu'il ignore et qu'il ignorera toujours, car il ne peut en supposer l'existence que par une comparaison avec lui-même; or cette comparaison, il ne la fera pas puisqu'il ne s'est pas lui-même étudié objectivement. Il constatera seulement qu'il y a dans le monde des mécanismes de complexités diverses; continuant et appliquant l'œuvre de ses devanciers les physiciens (qui, eux, ne se sont jamais, préoccupés de savoir s'il y a de la subjectivité dans les choses) il verra avec admiration que les lois de la conservation de la matière et de la conservation de l'énergie s'appliquent sans aucune défaillance dans tous les événements dont il est possible de pénétrer le mécanisme objectif.

Ici, il faut ouvrir une parenthèse sur la signification réelle du mot loi en physique, car il y a malheureusement beaucoup de penseurs qui n'y ont pas suffisamment réfléchi :

Quand des observateurs ont remarqué une particularité commune dans un grand nombre d'événements différents, ils en concluent que cette particularité est commune, soit à tous les événements d'une certaine catégorie (loi particulière), soit à tous les événements possibles (loi générale). Alors, il y a présomption de loi. Supposons qu'il s'agisse d'une loi générale comme les principes d'équivalence qui démontrent la conservation de l'énergie. Une fois que l'on a formulé la loi présumée, on s'acharne à en vérifier l'application dans des cas de plus en plus variés, de plus en plus différents de ceux à propos desquels on a eu l'idée de cette loi ; et, à mesure qu'augmentent le nombre et la variété des cas dans lesquels la loi se vérifie intégralement, on acquiert une confiance croissante dans sa généralité. Mais le nombre des cas possibles étant infini, il est bien certain qu'on n'aura jamais vérifié une loi dans *tous* les cas et que, par conséquent, une loi aussi générale que la conservation de la matière ou la conservation de l'énergie ne s'énonce jamais que *sous bénéfice d'inventaire*. Cela n'empêche pas les savants d'avoir une confiance très solide dans les lois qui ont été vérifiées depuis longtemps, et dans un très grand nombre de cas différents.

Fermons maintenant la parenthèse.

Pour des raisons qui ne ressortissent en rien à la méthode scientifique, et parmi lesquelles, outre le respect stérile d'une tradition qui nous vient d'ancêtres infiniment plus ignorants que nous, il faut mettre au premier rang la paresse naturelle à l'homme et que satisfait la facilité incroyable des explications enfantines appelées animistes ou spiritualistes (car ces explications que l'on apprend en apprenant à parler dispensent d'étudier la physique, ce qui est singulièrement plus long !), pour des raisons sentimentales, dis-je, la plupart des hommes dits cultivés *veulent* que les phénomènes vitaux soient à part, diffèrent essentiellement des phénomènes qui se manifestent dans les corps bruts. Cependant, TOUS les événements partiels qui ont été étudiés scientifiquement chez les êtres vivants (même par Claude Bernard et ses élèves qui ont cependant tendu la perche au mysticisme antiscientifique), se sont montrés

rigoureusement soumis au déterminisme précis qui régit les phénomènes de la physique et de la chimie; pour tous ces événements, il a été évident qu'une narration historique est possible, c'est-à-dire, que, dans la vie comme dans la matière brute, il y a des continuations, des transformations, jamais de commencements, jamais d'accroc aux lois générales de la conservation de la matière et de la conservation de l'énergie. Jusqu'à présent, quelle que soit la variété des investigations qui ont été entreprises dans les parties mesurables des événements vitaux, *jamais* les grandes lois de la physique ne se sont montrées en contradiction avec les faits. On devrait donc en conclure que, pour la vie comme pour la matière brute, la *présomption de loi* subsiste, de plus en plus vigoureuse chaque fois qu'elle a résisté à un nouvel assaut. Les hommes *ne veulent pas* qu'il en soit ainsi; ils veulent continuer à croire des sottises, ce qui ne les empêche pas, quand ils sont malades, de recourir à des médications physiques et chimiques, tout comme s'ils croyaient autre chose que ce qu'ils veulent croire.

L'idée la plus répandue parmi ces gens inféodés aux vieilles croyances (je veux dire tous les hommes, sauf peut-être quelques dizaines!) est que la subjectivité de chacun de nous a un rôle créateur, et que, par conséquent, tout acte vital voulu par un homme ou un animal fait un accroc à la conservation de l'énergie. C'est là, sans doute, l'opinion la plus répandue et la plus ancrée chez tous les hommes. *Je fais ce que je veux*; je suis libre, car j'aurais pu faire autre chose si j'avais voulu.

La volonté est, de toutes les propriétés intrinsèques que nous nous reconnaissons, celle dont l'indépendance nous paraît la plus évidente. Et si un physicien vient nous dire, ayant terminé l'étude objective du monde, que notre illusion de liberté vient uniquement de ce que notre monde subjectif est limité à un sac de cuir, et que nous ne connaissons les agents extérieurs qu'après qu'ils ont pénétré en nous, nous haussons les épaules et nous le traitons d'*abject matérialiste*. Je *sens* que je suis libre et aucune vérité ne peut prévaloir contre cette certitude, dont presque tous les hommes font le point de départ de tous les raisonnements. Qu'après cela un observateur sans parti pris nous affirme que nous sommes dans la nature au même titre que les pierres et les moulins à vent, que toutes les mesures faites objectivement dans les milieux où il y a

des êtres vivants ont vérifié, comme les autres, les lois de la conservation *qui ne permettent aucune liberté*, il se heurtera à un roc inébranlable contre lequel ont vainement lutté depuis des siècles les penseurs ayant quelque sens commun. Et cela continuera indéfiniment, car la vérité scientifique totale est très difficile à acquérir, même pour les spécialistes que leur profession fait ordinairement qualifier de savants! Allez faire croire à des gens qui se croient des dieux, qui s'imaginent être immortels, qu'ils sont de vulgaires marionnettes dont les ficelles sont les relations d'échange que nous méconnaissons, mais qui ont lieu à chaque instant entre nous et le monde, *et qui nous placent dans le monde* au même titre que tous les autres mécanismes!!

Il faut bien l'avouer, les hommes ont une raison fort légitime de croire à leur liberté, à leur divinité, etc. C'est qu'ils étudient la vie sur eux-mêmes et non sur les êtres inférieurs dans lesquels l'intrusion du monde extérieur est plus évidente. J'ai eu la chance, pour mon compte personnel, d'étudier d'abord les amibes et autres protozoaires, et au cours de cette étude, malgré mes idées préconçues d'homme entouré d'hommes, j'ai vu très vite l'ingérence des agents du monde extérieur dans les affaires de ces petits êtres auxquels je n'ai jamais songé cependant à dénier une subjectivité, une volonté, etc., du même ordre que les miennes, avec seulement des différences de complexité. Je donnerai tout à l'heure, pour compléter cet article, un aperçu de la grande facilité avec laquelle on constate l'absence de liberté chez les protozoaires. Mais je veux, auparavant, placer une remarque qui m'a toujours stupéfait au cours de mes observations biologiques :

Tous les êtres vivants naissent, vivent et meurent. Nous savons que leur naissance n'est qu'une continuation, même quand il s'agit des êtres les plus élevés en organisation comme ceux qui nous ressemblent. Du moins leur existence objective continue celle des objets et des êtres antérieurs, mais leur existence subjective naît avec eux; c'est encore là une apparence individuelle de commencement absolu. Puis, des œufs issus des parents, proviennent, par développement progressif, des êtres limités par des sacs de cuir, *qui poussent sous nos yeux*, comme des salades. Et puis, un beau jour, ils meurent!

Je veux bien admettre que les hommes, qui ont peur de la mort,

et qui ne veulent pas croire à la mort totale, n'acceptent pas, à cause de mensonges verbaux répandus depuis longtemps et jamais vérifiés expérimentalement, que l'individu limité par son sac de cuir meurt tout entier. Mais même sans recourir à cette démonstration merveilleuse de notre nature physique, qu'est la mort fatale de tous nos congénères, le fait de voir pousser des sacs de cuir dans lesquels pousse en même temps une subjectivité parallèle à leur mécanisme objectif, aurait dû, me semble-t-il, empêcher les hommes de croire que cette subjectivité limitée dans l'espace et dans le temps représente quelque chose d'immortel! C'est là, je le répète, une véritable cause de stupéfaction pour moi; il faut que la volonté de croire soit bien ancrée dans le cerveau des hommes.

Le parallélisme entre notre subjectivité et notre existence objective, en d'autres termes, le fait que nos gestes peuvent être considérés comme une traduction plus ou moins fidèle de nos pensées, est sans doute une merveille incomparable; mais cette merveille, la science de l'origine des espèces en a donné la clef de manière à satisfaire les plus difficiles (j'entends, ceux qui n'ont pas le parti pris de croire malgré tout à des calembredaines surannées). Je ne reviens pas ici sur cette question que j'ai longuement étudiée ailleurs[1]. Je veux seulement résumer en quelques lignes l'histoire des petits êtres appelés protozoaires, et dont l'étude au début de ma carrière scientifique m'a ouvert les yeux sur l'absurdité des explications animistes.

Lorsque l'on réfléchit aux échanges constants de substance qui se produisent entre le protozoaire et le milieu dans lequel il baigne, échanges tant physiques que chimiques, on comprend aisément que ces échanges soient une raison suffisante des mouvements variés auxquels ils se livrent dans les milieux qu'ils habitent. Et cependant, quand on les regarde avec un œil d'homme, on a l'impression de liberté que donne l'observation de n'importe quel animal (voir *Théorie nouvelle de la vie*, F. Alcan); je suis pour ma part tout à fait convaincu qu'une amibe va où elle veut comme moi-même, et c'est une conviction basée sur des raisonnements scientifiques et non sur de la logique de sentiments. Mais j'ai en même temps la certitude que cette amibe ne peut, pas plus que moi d'ailleurs, vouloir, à un moment donné, autre chose que ce qu'elle

1. Voir en particulier, *La Science de la Vie*, 1912.

veut au moment fixé où se passe le phénomène étudié, autrement dit, qu'elle a, comme moi-même, l'illusion d'une volonté libre qui n'est qu'un phénomène consécutif à d'autres phénomènes, et dont l'étude objective totale est possible pour un observateur étranger qui emploie la méthode des physiciens sans se demander si une subjectivité quelconque existe dans les mécanismes étudiés. Des expériences admirables, et que j'ai résumées il y a déjà longtemps[1], ont prouvé que, avec des dispositifs expérimentaux convenables, je puis substituer ma volonté à la leur, les obliger à aller dans un endroit que je prévois et prépare d'avance et, cela, sans aucune exception; ils y vont tous. Cela prouve que leur volonté n'est qu'une illusion, et la mienne aussi! Mais je voudrais que l'on réfléchît un peu plus profondément à ces expériences de phototropisme, de chimiotropisme, etc. On me répondra que les protozoaires ne sont pas des hommes. J'en conviens; mais des protozoaires à l'homme il n'y a aucun hiatus dans l'échelle ascendante, et des faits qui ont même aspect peuvent être rapportés à des causes identiques. Seulement, les hommes sont bien plus compliqués; chacun d'eux est formé de plus de soixante trillions de protozoaires coordonnés, agencés en un mécanisme unique. Cela est prodigieusement complexe, et je n'ai pas la prétention d'empêcher mes congénères de croire à leur immortalité et à leur liberté. Il y a cependant l'expérience de la mort dont j'ai montré, dans un récent article de la Revue, toute l'importance démonstrative! Mais on ne croira pas, parce qu'on ne veut pas croire, ou plutôt parce qu'on est habitué à croire autre chose.

En résumé, il y a, dans l'univers qu'étudient les physiciens, un grand nombre de corps divers dont quelques-uns, par suite de leur ressemblance avec nous, nous semblent doués d'une subjectivité analogue à la nôtre. Chacun de ces corps est dans le monde au même titre que tous les autres; il est traversé par les radiations lumineuses, calorifiques, etc., et il réagit sous leur influence *suivant sa nature* du moment. L'ensemble de tous ces corps vérifie les lois de la physique.

Mais chacun des êtres vivants, dans le sac de cuir qui le limite, loge une subjectivité qui y règne en maîtresse et qui ne peut pas

1. Voir *Théorie nouvelle de la vie*, 1896.

en sortir. Et comme cette subjectivité ne connaît que ce qui est entré dans les limites du sac de cuir qui l'enserre, elle croit sans cesse qu'il y a des phénomènes nouveaux, des commencements absolus, là où il y a seulement des continuations des phénomènes préexistant en dehors d'elle, et dont l'étude historique ou objective est possible sans qu'il se produise jamais aucun accroc aux lois de la conservation de la matière et de la conservation de l'énergie. C'est ce qui explique cette certitude de la liberté individuelle que les philosophes considèrent comme la vérité initiale et indiscutable, quoique les physiciens ne l'aient jamais trouvée nulle part, et qui serait en désaccord avec les grandes lois les mieux prouvées.

Mais alors, dira-t-on, *pourquoi* tout cela? Le *pourquoi* est l'une des conséquences de l'erreur fondamentale des hommes qui croient à leur liberté. Les questions commençant par *pourquoi* ne peuvent être résolues que par des réponses commençant par *parce que*. C'est un piège verbal dans lequel ne tombera pas un homme imbu de la méthode scientifique. *Pourquoi* a vécu et souffert mon soixante-quatrième aïeul paternel dont personne n'a conservé le souvenir? Mais j'oublie que l'on a trouvé des arguments verbaux contre l'argument irrésistible qui est l'observation de la mort totale! Quoi qu'il en soit, aucune question scientifiquement posée ne peut commencer par pourquoi. *Pourquoi* présuppose un but, un plan préconçu, un être supérieur qui a préparé ce plan, etc. Toute question scientifique doit être un *comment?* et non un *pourquoi*? Car tout s'enchaîne, tout se suit, tout se continue, et le terme de notre effort de savant est de savoir quels sont les enchaînements des phénomènes successifs, *comment* telle forme de manifestation dérive de telle autre forme préexistante de manifestation, etc. Je le répète, au risque de me répéter trop, il faut étudier les êtres vivants comme les physiciens étudient les phénomènes de la matière brute. On l'a fait déjà pour beaucoup de parties de la vie. Il faut continuer, jusqu'au jour où l'on trouvera franchement et sûrement un phénomène vital dans lequel il se produit *objectivement* un commencement absolu. Alors on dira que la vie est en dehors de la physique. Nous n'y sommes pas!

En attendant, voici les deux raisonnements contradictoires qu'il s'agit de mettre d'accord :

1° Je suis libre; je fais ce que je veux, à chaque instant (pour

des raisons qui sont en moi ou qui viennent du dehors). Or l'étude objective que je fais de moi-même, dans un miroir par exemple, me montre que je ressemble aux autres hommes; donc ils sont comme moi; ils font ce qu'ils veulent (pour des raisons qui sont en eux ou qui viennent de dehors), et c'est à ce premier raisonnement que répond la théorie spiritualiste.

2° Les hommes que j'étudie objectivement ne sont pas en dehors de la physique; dans le milieu où ils vivent, les lois se vérifient, tant au point de vue de la conservation de la matière qu'au point de vue de la conservation de l'énergie. Ce sont donc de simples transformateurs (eux-mêmes transformables), des marionnettes, des automates. Or je leur ressemble; donc, je suis comme eux un automate, une marionnette. Et cependant je sens que je suis libre. Je ne fais que des commencements absolus.

Voilà la contradiction; elle est grave; elle paraît fondamentale. Les spiritualistes la résolvent en croyant, malgré le physique, aux commencements absolus du monde objectif. La distinction que j'ai faite dans cet article entre les mondes *limités* connus subjectivement et le monde *illimité* qui comprend tous ces mondes limités, suffit à expliquer la contradiction apparente à laquelle nous nous heurtons. Dans les premiers, tout est commencement absolu; dans le dernier il n'y a que des phénomènes qui continuent. Cela *prouve* l'existence d'une propriété de connaissance ADHÉRENTE à certains événements physiques, propriété de connaissance qui donne à un monde limité l'illusion que tout ce qui se passe en lui *commence* en lui. J'ai étudié récemment, dans la Revue, sous le nom de *conscience épiphénomène*, cette propriété de connaissance qui adhère à certains faits et manque à d'autres. Je n'y reviens pas ici; je veux seulement affirmer que, en raisonnant comme nous avons été conduits à le faire dans les pages précédentes à propos de la comparaison du subjectif et de l'objectif, on est conduit à l'existence de cette propriété très spéciale, par des raisonnements déductifs logiques; on ne doit donc pas dire que c'est une hypothèse, comme j'ai eu le tort de le concéder quelquefois. Son existence est nécessaire pour éviter des contradictions évidentes, et je ne crois pas qu'aucun philosophe refuse de considérer comme indispensable au repos de l'esprit de faire évanouir toute contradiction.

FÉLIX LE DANTEC.

La Conscience tactile-motrice pure

I

A côté de la psychologie des états intellectuels et de celle des états affectifs, une troisième, qu'on pourrait nommer psychologie des mouvements, tend à se faire une place importante et à se développer rapidement. En Amérique, plus que en tout autre pays, la théorie motrice (c'est ainsi qu'on l'a dénommée) est florissante et s'affirme, sous une forme radicale. Voici en quelques mots ses caractères généraux et ses points essentiels.

Physiologiquement, et ceci implique tout le reste, elle attribue au centre moteur la prépondérance dans l'activité cérébrale.

Psychologiquement, le rôle principal des mouvements, leur fonction, c'est de coordonner, unifier, systématiser les données de l'expérience. Les mouvements sont des régulateurs.

Par diverses attitudes de l'esprit, notamment par l'attention, ils favorisent le travail de l'intelligence dont le but naturel est l'action.

On a reproché avec raison à la théorie motrice sa doctrine simpliste et son exclusivisme et on l'a comparée au sensationisme qui, différent dans son point de départ, lui ressemble quant à la méthode. Il est inutile pour notre sujet d'entrer dans ces discussions. Un psychologue américain, Pillsbury dans son livre sur l'attention et surtout dans ses articles « sur la place du mouvement dans la conscience [1] », a fait une critique serrée, quoique sympathique, de cette doctrine.

J'en traduis la conclusion. « La psychologie motrice est une des manifestations les plus vivantes de la psychologie contemporaine. Il semble cependant que, bien comprise, elle a été étendue au delà

1. The place of Movement in consciousness, dans la *Princeton Review*, t. XVIII, 1911.

du point où elle peut être justifiée par les faits et on peut regretter la nécessité où on est de reconnaître les limites au delà desquelles elle ne peut s'étendre. Si nous résumons, la théorie motrice a raison d'insister sur le rôle joué par les phénomènes kinestétiques dans tous les domaines. Ils constituent une portion importante dans les processus de la perception; ils colorent la mémoire et donnent du ton à toutes les opérations intellectuelles. Du côté actif, ils constituent le but de toute pensée. Ils ont pris une importance énorme dans l'organisation de l'expérience en un système de connaissance et aussi en rendant la pensée possible. Ils ont rendu impossible la vieille forme d'explication dans laquelle les états mentaux étaient considérés comme des entités qui étaient indépendantes de toutes les autres activités mentales présentes ou passées. »

II

On ne peut mieux dire et, pour ma part, j'adopte la conclusion de Pillsbury : il faut attribuer aux mouvements une importance très grande mais non exclusive. A plusieurs reprises, notamment dans « La vie inconsciente et les mouvements », j'ai essayé de montrer que l'activité motrice — mieux que l'intellectuelle ou l'affective — explique le fond de l'inconscient, son *proprium quid.* C'était un problème général et une hypothèse. Au contraire, le but de cet article est d'étudier un cas particulier — très rare — de la psychologie des mouvements, en nous appuyant uniquement sur des faits bien observés. Il s'agit des individus, qui, *de naissance*, sont *à la fois* sourds-muets et aveugles.

Abstraction faite des sensations internes, organiques, vitales et de l'odorat qui, d'ailleurs, manque le plus souvent, ces déshérités de la Nature ne peuvent connaître le monde extérieur que par les sensations tactiles et kinestétiques, si intimement associées que, pendant longtemps, la psychologie, comme le sens commun, n'en faisait qu'un seul sens, sauf une distinction vague entre le toucher actif et le toucher passif.

Ils sont peu nombreux ceux qui ont été observés avec soin et persévérance. Les cas qui ont été publiés ne dépassent guère une trentaine : encore faut-il déduire ceux qui l'ont été trop sommaire-

ment et les sujets qui sont peu instructifs par suite de la faiblesse congénitale de leur intelligence ou en raison de l'insuffisance de leur éducation. Il ne reste que peu de cas où le niveau intellectuel de ces infirmes et l'habileté de leurs maîtres ont permis un développement complet formant les matériaux d'une interprétation solide.

Nous voici en face d'individus dont la constitution physiologique et psychologique — les deux vont de pair — est une contradiction vivante, un paradoxe réalisé.

Pour le prouver, remarquons ce qui suit : D'une part, le cerveau et le système nerveux qui en est l'irradiation sont *humains*, c'est-à-dire qu'ils représentent le plus haut degré que cette partie de l'organisme ait atteint au cours de son évolution.

D'autre part, l'appareil sensoriel est au plus bas degré de l'animalité réduit à la fonction tactile-motrice. Il appartient au type primordial, antérieur à l'apparition des sens spéciaux (vision, audition, olfaction, gustation) qui ne sont, on le sait, que des différenciations et perfectionnements du toucher. A la vérité il convient de reconnaître que la main, l'organe tactile par excellence, devient capable de merveilleuses suppléances.

Quoi qu'il en soit, il reste certain que cette forme de conscience ne peut être conçue que comme un état où l'activité tactile-motrice règne en maîtresse absolue et où les sensations spéciales dépouillées de la marque qui leur est propre, ne peuvent exister que sous la forme des vibrations qui constituent leur squelette [1].

Pour comprendre, dans la mesure possible, la constitution de cette étrange forme de conscience, il nous faut d'abord faire un inventaire des matériaux qui la composent, puis déterminer les procédés d'élaboration de l'esprit : associer, réfléchir, coordonner, créer, etc.

I. — Commençons par la surdi-mutité. La faiblesse intellectuelle du sourd-muet de naissance est bien connue, d'autant plus que, pendant des siècles, aucun essai méthodique ne fut fait pour

1. Il importe de noter que la dénomination « sourds et aveugles de naissance » s'applique à ceux qui ont été atteints de leur infirmité avant trois ans, au plus tard, c'est-à-dire à un âge où les souvenirs visuels et auditifs sont trop faibles pour subsister dans la mémoire. Pour être exact, il faut aussi faire remarquer que la surdité et la cécité dites congénitales sont quelquefois consécutives à des maladies de la première enfance (scarlatine, rougeole, méningite, etc.), qui laissent des tares cérébrales et que, par suite, l'assimilation complète avec un cerveau normal n'est pas possible.

les instruire. Inaccessibles à la perception de la parole, ils ne peuvent pas, comme les enfants, s'essayer à imiter et à reproduire les mots après des tentatives réitérées et acquérir comme eux, sans s'en douter, un instrument précieux pour l'analyse de la pensée : l'histoire de la parole nous apprend combien il a fallu de siècles pour s'élever des balbutiements informes de quelques tribus sauvages aux idiomes riches et souples des nations civilisées. C'est un cadeau que l'enfant normal reçoit d'emblée.

Toutefois il est inexact de prétendre que les sourds-muets non éduqués, livrés à eux-mêmes ne peuvent pas dépasser le niveau de la connaissance sensorielle. Entre autres exemples, en voici un. M. Ballart, dans un article intitulé : « Un sourd-muet peut-il penser? » nous rapporte l'observation suivante qui est la sienne.

« J'ai perdu l'ouïe à l'âge de dix-sept mois. Je fus élevé durement, surtout par ma mère. A titre de compensation, mon père m'emmenait avec lui dans ses courses plus souvent que mes frères. Je me souviens que, durant ces courses, le spectacle de la nature animée et inanimée me causait un vif plaisir, et que j'en vins à me poser la question de l'origine des choses. Je ne me rappelle pas ce qui, pour la première fois, me suggéra cette question. Auparavant, j'avais acquis les idées de descendance des enfants aux parents, de propagation des animaux, de production des plantes par graines.

« Cette connaissance me vint vers cinq ans. Je commençai à m'interroger sur l'origine de l'univers vers huit ou neuf ans, deux années avant mon entrée à l'institution. D'après la vue d'une carte en deux hémisphères, je me représentai la terre sous la forme de deux immenses disques juxtaposés. J'avais pour le soleil et la lune un certain respect, à cause de leur lumière et de leur chaleur. Je croyais que le soleil se couchait à l'ouest, dans quelque creux, passait sous la terre par un grand tube pour reparaître à l'est. Un jour, étant aux champs, j'entendis (à la manière des sourds-muets) plusieurs coups de tonnerre. J'interrogeai l'un de mes frères, qui fit le mouvement en zigzag de l'éclair en me montrant le ciel. J'imaginai qu'il y avait en haut quelque homme très puissant, et le coup de tonnerre m'effraya comme une voix menaçante [1]. »

1. *The Princeton Review*, 1881. L'auteur ayant demandé à plusieurs sourds-muets si, avant leur entrée dans l'asile, ils s'étaient interrogés sur l'origine des choses, n'a obtenu que des réponses négatives, sauf une jeune fille qui déclare « qu'elle avait essayé d'y penser ». Les sourds-muets inventent des gestes qui

A défaut de la parole, le sourd-muet a deux procédés pour analyser et traduire au dehors sa pensée :

La « digitolalie » ou langage des doigts, que tout le monde connaît et qui, avec l'exercice, devient presque aussi rapide que la parole;

La « démutisation » consiste à apprendre à parler par l'imitation des mouvements des lèvres et des organes de la phonation. Elle produit une voix rauque, mécanique, que l'on a comparée à celle d'un automate.

Ces deux procédés ont leurs partisans déclarés : nous n'avons pas à prendre un parti dans leurs débats; mais, dans les deux cas, ce sont toujours des mouvements qui remplacent la parole.

En sus des sensations sonores qui constituent le langage articulé, il y en a encore d'autres que le sourd-muet ne peut percevoir avec leur marque spécifique; ce sont les bruits et les sons musicaux qui ne sont pour lui que des vibrations, mais dont il distingue les nuances et l'origine avec une grande subtilité. Ainsi Laura Bridgman reconnaissait chacune de ses compagnes d'après son pas (une quarantaine environ); en même temps elle émettait un son spécial pour chacune d'elles, — une sorte de réflexe — signe équivalent à une appellation : quand elle se trompait, elle frappait sur le dos de sa main pour se réprimander [1].

Hélène Keller nous dit : « Le toucher me met en contact avec la circulation et la multiple activité de la ville. Au travers des rumeurs de la foule, des raclements et des grincements des tramways électriques, j'ai conscience d'exhalaisons venues de différents magasins, d'automobiles, de voitures de livraisons, de chevaux, d'étalages de fruits, de diverses sortes de fumées. Certes, la ville est intéressante ; mais après le tumulte urbain, suivi de l'ébranlement irritant du train, le silence *tactile* de la campagne est toujours le bienvenu. »

On remarquera cette dernière expression, si curieuse et si juste, qui nous fait pénétrer dans une forme de conscience qui, quant à la connaissance, n'est faite que de contacts et de mouvements.

En ce qui concerne les sons musicaux, ils distinguent les divers

sont compris dans leur entourage. On a remarqué que leurs syntaxe fruste et n'exprimant pas les rapports, ressemble à celle des idiomes primitifs. « Après avoir couru, j'ai dormi », est traduit par quatre gestes : courir, moi, fini, dormir.

1. Miss Lamson, *The life and Education of Laura Bridgman*, in-12, London, 1878; Miss Helen Keller, *Mon Univers*, trad. franç., p. 49.

instruments d'après la nature de leurs vibrations, ils peuvent apprécier la hauteur des sons, les rythmes, les mesures et la valeur des notes qui composent chaque mesure. Plus audacieux, quelques-uns s'imaginent que ces données, purement motrices, leur font comprendre ce qu'est la musique, qui pourtant doit rester à jamais pour eux un fruit défendu.

II. — Maintenant, examinons, chez nos infirmes, l'autre aspect de leur misère, la cécité congénitale.

Passons rapidement sur les faits connus de tout le monde. La vision est le sens des couleurs et une vision à distance longue. Pour l'aveugle, la première fonction est irrévocablement perdue ; la seconde, il la remplace comme il peut, par le contact direct et les mouvements. Par les attitudes mobiles des diverses parties de son corps, le cou, la main, les bras, les jambes, il crée des déterminations spatiales (direction, position, etc.) ; pour les grandes distances, il marche et alors le temps lui donne la mesure de l'espace.

Une remarque plus importante que tous ces détails est celle-ci : tandis que l'appréhension visuelle est synthétique, l'appréhension tactile-motrice est analytique, discursive... L'aveugle ne connaît un objet qu'après en avoir palpé avec soin toutes les parties. Toutefois, pour un objet connu, il n'a pas besoin de ces lenteurs, il procède comme le voyant. Le contact du dos d'une chaise évoque la connaissance de toute la chaise, par une restitution *ad integrum* de toutes ses parties. Il y a plus. Ce procédé est applicable à la représentation pure : une portion suscite la totalité, ou tient lieu de la totalité, la remplace. Le dernier cas est un équivalent de l'*abstraction*.

Moins connu est le « sens des espaces » ou « sens frontal », introduit dans la psychologie, pour la première fois, je crois, par W. James [1]. Il consiste dans la perception à distance (2 mètres environ) d'un obstacle tel qu'un mur, un arbre. Ce sens varie suivant l'état de la personne, la fatigue, et les variations atmosphériques. Vuilberg soutient que ce sens existe aussi chez les voyants ; mais qu'ils l'ignorent parce qu'ils n'ont pas besoin de s'en servir, ayant mieux à leur disposition. Cette sensation, qui occupe le front et les tempes, paraît liée à l'audition ; elle disparaît si on bouche le nez et les oreilles.

1. *Principles of Psychology*, t. II, 202. Voir une curieuse anecdote.

On a souvent dit que l'homme est surtout un *voyant*, en raison de la prépondérance des perceptions et représentations visuelles dans la vie diurne et nocturne et dans les métaphores du langage. Chez l'aveugle de naissance, cette prépondérance est transférée aux données tactiles et motrices de la *main*, qui sont pour lui singulièrement suggestives. L'importance de cet organe dans le développement intellectuel de l'homme est si manifeste qu'elle a été signalée dès l'antiquité par les philosophes grecs. Les preuves abondent de sa richesse d'informations, il n'est pas seulement un organe pour l'action, mais aussi un instrument de conjectures et de divination psychologique.

Les preuves de cette perspicacité psychologique abondent. Je laisse Hélène Keller parler au nom de ses congénères :

« Je n'avais jamais compris à quel point les mains sont vivantes avant d'avoir vu les froides reproductions en plâtre de la collection de M. Hutton. La main que je connais dans la vie a les veines remplies de sang, elle est assouplie par l'âme.

« Quelle différence il y a entre la main de ce cher M. Hutton et sa reproduction morne et sans vie! Pour moi, le moulage ne représente même pas la forme de la main : parmi tous les moulages de M. Hutton je n'en ai identifié aucun, pas même le mien. Mais une main aimante, je ne l'oublie jamais ; je garde dans mes doigts le souvenir des grandes mains de l'évêque Brooks, débordantes de tendresse et aussi de cette joie spéciale qui est propre aux hommes robustes. Si, étant sourd ou aveugle, vous aviez pu tenir dans votre main la main de M. Jefferson, vous auriez, en cette main, vu un visage et entendu une voix à nuls autres comparables. La main de Marc Twain est remplie de fantaisie et aussi de l'humour le plus amusant, mais, tandis que vous la tenez, l'humour se transforme en sympathie et en camaraderie[1]. »

H. Keller est douée d'une riche imagination (je reviendrai sur ce point), mais il semble qu'elle n'exagère pas, car d'autres aveugles déclarent que la pression d'une main étrangère leur suggère la sympathie, la répulsion, l'indifférence, la crainte et leur révèle d'autres dispositions morales que nous pénétrons avec nos yeux d'après le visage, le geste et l'ensemble de la personne.

1. Hélène Keller, *Mon Univers*, chap. x.

En somme, la forme de conscience que nous étudions est *spatiale* et comme telle constituée surtout par l'activité motrice. C'est ce que le Dr Fischer, d'après ses études sur les aveugles, a résumé comme il suit :

« Surprenante m'apparut pour la première fois, dans toutes les observations, la prépondérance des représentations purement spatiales, des représentations de la longueur, de la largeur, de la grosseur, des rapports de direction et de position des différentes parties, de leur disposition dans l'espace. Les impressions relatives aux qualités des objets telles que le rugueux, le doux, ne furent que rarement mentionnées. Souvent des erreurs furent commises sur la substance, tandis que les rapports spatiaux étaient bien connus... Étant donné que le nombre et la vivacité des impressions tactiles sont naturellement très restreints, il est clair que l'aveugle accorde dans ses représentations la plus grande importance aux rapports spatiaux. Les rapports d'espace excitent son intérêt à un plus haut degré que les autres et se fixent plus fortement dans sa mémoire... D'une manière générale je puis dire d'après mes observations que, dans le domaine du toucher, il y a un grand nombre d'objets dont l'aveugle se fait des représentations claires et nettes, qui, au point de vue des rapports d'espace, le cèdent à peine aux représentations des voyants, qui leur sont inférieures seulement au point de vue de la qualité et de l'intensité. »

*
* *

Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'ait été d'abord dans les sens. Cet antique adage, appliqué aux cas rares que nous étudions, signifie que l'activité *intellectuelle* n'a pour matériaux que des contacts et des mouvements sentis ou représentés. Toutefois il serait inexact de prétendre que la conscience du sourd-aveugle-né est strictement réductible à ces données sensorielles.

A part quelques exceptions, ils n'ont aucun *odorat*; mais ceux qui ont conservé ce moyen de communication avec l'extérieur, en tirent un bon parti. Ils peuvent rivaliser avec les chiens. Marie Heurtin reconnaît chacune de ses compagnes à son odeur ; elle attribue même aux enfants une odeur générique de fraîcheur. Sous

ce titre un peu prétentieux : « Un ange déchu », H. Keller raconte les prouesses de sa faculté olfactive.

Ils sentent aussi les changements atmosphériques : le chaud, le froid, la sécheresse, l'humidité, la tension électrique. Beaucoup pressentent l'orage et indiquent exactement ses signes précurseurs.

Tel est, sauf omission, tout ce qu'ils reçoivent du monde extérieur; mais ce bilan n'épuise pas le contenu total de leur conscience.

Il y a aussi les sensations vitales résultant du travail qui s'opère dans l'organisme ; il y a les appétits, les instincts, les tendances et la vie affective tout entière qui, chez nos infirmes, ne paraît pas différer du reste des humains : mêmes sentiments, émotions et passions; mêmes variétés du caractère. Cela ne doit pas nous surprendre. Pourquoi en serait-il autrement? La vie affective, plus sûrement établie, plus solide, ne subit l'influence du développement intellectuel que indirectement et par contre-coup. Du reste, cette partie de la vie psychique étant hors de notre sujet, nous ne devons pas insister[1].

III

Avec ces matériaux, comment le sourd-aveugle peut-il se développer par un travail d'élaboration qui lui est propre? A cette question on ne peut pas donner une réponse satisfaisante et complète. Lorsqu'il s'agit de ceux qui, dès la naissance, sont seulement sourds ou seulement aveugles, les faits propres à fixer leur psychologie sont abondants pour les uns et pour les autres. Mais, lorsque les deux infirmités sont conjointes, les conditions changent. L'interprétation n'a pour base qu'un très petit nombre d'observations qui comptent. De plus, la nature de l'intelligence diffère selon les individus en direction et en valeur. Par leur innéité, ils ne sont pas tous au même niveau. Par une étude un

1. Cette ressemblance affective avec les gens normaux se manifeste même avant l'instruction morale reçue dans les asiles. Toutefois, Maria Heurtin, lorsqu'elle fut conduite à Larney, « ressemblait par moments à une bête », elle se roulait en poussant « des cris formidables » ; il fallait plusieurs personnes pour la maîtriser. (F. Thomas, Communication à l'Académie des Sciences morales, Paris, 1901. Arnould, *Une âme en prison*, Paris, Oudin, 1905.)

peu attentive des cas recueillis, on en est aisément convaincu. On peut pourtant essayer d'indiquer les grands traits de ce travail d'élaboration.

1° Avant toute éducation, la conscience paraît être un état confus, nébuleux, réduit à de simples *associations* entre les sensations, entre les images et entre ces deux groupes de phénomènes. Ceci n'est qu'une conjecture probable. Mais lorsque les sujets, munis d'un système de signes analytiques qui pour eux remplacent le langage, décrivent leur état antérieur, rien ne prouve qu'ils n'y mettent pas involontairement plus d'ordre qu'il n'y en avait ci-devant. Tout comme, en nous rappelant nos rêves, nous avons une tendance inconsciente à corriger leur incohérence.

2° Nous avons vu que les sourds-aveugles peuvent abstraire et généraliser. Par la tendance naturelle de l'esprit humain vers la simplification et le moindre effort, ils substituent à la totalité objective une portion de l'objet présenté ou représenté. Cette *abstraction* tactile-motrice suffit aux opérations de leur intelligence. L'emploi des signes leur permet la pensée par concepts; mais la plupart, notamment les idées morales (vertu, vice, justice, etc.), dont l'origine est instinctive et affective, paraissent moins un fruit de leur réflexion personnelle qu'un don de leur éducation : elles sont acquises et apprises plutôt que conquises. Une surtout, celle de Dieu.

Cette idée est-elle *innée*? Le caractère religieux des asiles, catholiques ou protestants, incitait naturellement à poser cette question. Le Dr Howe a voulu poursuivre cette enquête, sur L. Bridgman, seul et avec beaucoup de soin, non au gré de son désir. Pourtant, il semble avoir découvert chez son élève la notion vague de quelque esprit supérieur, c'est-à-dire, à ce qu'il me semble, l'équivalent des croyances religieuses d'un primitif grossier.

La révélation de la mort est rapportée, dans toutes les observations, avec une similitude frappante : l'attouchement d'un cadavre, horreur causée par le froid et la rigidité, indignation et dénégation absolue en apprenant qu'on est destiné au même sort.

La notion de l'étendue, nous l'avons vu, se construit aisément. L'aveugle, dit Villey, ne se meut pas dans le vide, comme les voyants sont enclins à le croire. Il a dans sa tête une carte topo-

graphique qui représente les lieux qu'il parcourt, la position des choses, leur forme, leur distance.

La conception de la durée paraît avoir été oubliée par la plupart des observateurs. F. Thomas, qui, à peu près seul, l'a étudiée sur sa malade, dit que l'avenir lui apparaît comme une longue marche, une série indéfinie de mouvements des pieds. Pour le reste, la durée est déterminée par l'ordre et la succession des occupations de la journée. Cette notion a une origine double : les sensations externes et les sensations internes, surtout les rythmes vitaux[1].

*
* *

Etudier la faculté d'invention, l'imagination créatrice chez les sourds-aveugles serait une entreprise chimérique : les moyens manquent. La base a peu de surface. Il reste pourtant quelque chose à glaner et il est permis de hasarder quelques conjectures sur la possibilité de l'invention, la nature aidant.

En ce qui concerne la vie pratique, Laura Bridgman nous est présentée comme industrieuse. « Elle fait des ouvrages de diverses sortes qu'elle vend à ses visiteurs pour se constituer un petit pécule. » Cela est très vague. Est-ce invention ou imitation ?

En ce qui concerne l'invention mécanique (ici nous entrons dans l'hypothèse), supposons un sourd-aveugle de naissance doué par la nature d'une aptitude spéciale pour les conceptions mécaniques et ayant reçu une instruction suffisante, rien ne prouve qu'il soit incapable de créer. Peut-être hésitera-t-on à rejeter d'emblée cette conclusion après avoir lu ce qui suit : « On demandait au grand ingénieur Stéphenson comment il avait inventé ses machines, et entre autres la locomotive. Il répondit que c'était à force d'imaginer et de concevoir avec une précision extrême les différentes pièces, leurs formes, leurs dimensions, leurs attaches, leurs mouvements possibles, et toute la série de changements que le changement d'une pièce, d'une dimension ou d'une attache devait introduire dans le jeu total. Ainsi son esprit ressemblait à un atelier, les pièces y étaient numérotées et étiquetées, il les y prenait tour à tour, les

1. Thomas, *op. cit.* Villey, *Le monde des aveugles*, Paris, 1914. — Je parle de notions d'étendue et durée comme données dans l'expérience et non comme concepts métaphysiques.

ajustait, les engrenait mentalement, et, à force de tâtonner, rencontrait la combinaison pratique[1]. »

Il y a dans cet « atelier » cérébral des images visuelles, tactiles et motrices. Remplaçons les images visuelles par le groupe d'images tactiles qui en tiennent lieu chez l'aveugle et je ne vois aucune raison qui s'oppose au travail de la création et à la réussite finale.

La même hypothèse pourrait être soutenue et même avec moins de témérité pour les sciences abstraites comme les mathématiques et la métaphysique qui, faites de concepts et de rapports entre eux, n'exigent qu'un *minimum* d'instruction. Villey (ouvrage cité) nous dit que, durant ses études, il pouvait suivre les démonstrations géométriques et leurs constructions d'après ses représentations mentales, en les substituant aux figures tracées sur le tableau pour les autres élèves.

D'ailleurs on sait que la cécité simple, il est vrai (sans surdité), n'a pas empêché l'évolution mathématique chez beaucoup de gens quelquefois fort distingués.

J'arrive à la seule forme d'imagination créatrice qu'on puisse attribuer aux aveugles-sourds, rigoureusement d'après des faits, non par une simple induction : c'est l'invention *littéraire*. Encore n'en avons-nous qu'un échantillon, mais il est d'ordre supérieur.

Avant tout, il faut remarquer que, pour les infirmes qui nous occupent, le champ de l'esthétique est extrêmement limité.

Pour l'aveugle-né, le monde des couleurs n'existe pas : donc un art à retrancher. Mais une perception et une représentation très riches et très fines des formes. Peut-il en faire un usage esthétique? On cite des cas de modelage habile et même de bustes ressemblant fort à l'original. Récemment, ces faits ont été contestés parce qu'il n'est pas établi que ces artistes étaient aveugles de naissance.

Pour le sourd-muet, le monde des sons vocaux et musicaux n'existe pas comme tel : donc un art à supprimer, la musique. On pourrait ajouter l'éloquence.

Au sourd-aveugle qui cumule les deux infirmités, il ne reste que la littérature parce qu'il peut lire et écrire à l'aide des signes artificiels qu'on lui a appris. Il y aurait sans doute des réserves à

1. Taine, *Notes sur l'Angleterre*, p. 326.

faire; car, comment un sourd peut-il apprécier l'harmonie du style et, dans la poésie, le rythme et la cadence du vers lui sont inaccessibles; et comment peut-il percevoir les rimes et leurs changements?

Après ces remarques générales, revenons à Hélène Keller. On ne peut lui refuser une brillante imagination. Si son essor n'avait été doublement entravé, elle aurait pu être une romancière très distinguée. Son style a de la couleur et de l'éclat. Elle a appris plusieurs langues, y compris le latin et le grec. Elle a de l'aversion pour les sciences et les études qui s'en rapprochent telles que la philologie et l'exégèse à la façon allemande. Par malheur, étant très imaginative, elle est aussi très assimilatrice et elle confond parfois ce qui vient des autres avec ce qui vient d'elle-même. A douze ans, elle publia une petite Nouvelle qui n'était guère que la reproduction d'une de ses lectures. On l'accusa de plagiat et elle en fut fort humiliée. Elle décrit avec beaucoup d'exactitude et d'élégance des spectacles qu'elle n'a pas vus, qu'elle ne peut pas voir : l'aspect des campagnes, des orages, la chute de la neige « qui s'étend en blanc tapis sur la plaine ». On a justement critiqué cette tendance au « verbalisme » et au « psittacisme », à l'abus de mots à peu près vides de contenu. Elle répète ses lectures ou les phrases de ses institutrices.

Malgré tout, il reste l'impression que, dans le genre passionné ou romanesque, elle pourrait inventer mieux que des descriptions pittoresques[1].

IV

Nous venons de voir ce que peut connaître un individu humain plongé dans un silence, et des ténèbres perpétuelles. Beaucoup d'entre eux ne paraissent pas comprendre tout ce qu'ils doivent à ceux qui voient et qui entendent et ont une certaine tendance à s'exagérer leurs propres ressources. Ils essaient de se représenter des sensations qui leur sont inaccessibles — sons ou couleurs — d'après celles qu'ils connaissent et ils supposent les analogies les

1. Dugas, Introduction à la traduction de *Mon Univers*. Villey, *ouvrage cité*. Ce dernier auteur nous apprend que beaucoup d'aveugles-nés goûtent fort les poésies de V. Hugo, malgré leur extrême abondance d'images visuelles.

plus étranges. Dugald Stewart, dans son observation sur John Mitchel, la plus ancienne de ce genre, nous dit que cet aveugle-né (il n'était pas sourd) assimilait la couleur écarlate au son de la trompette. Il est probable qu'il attribuait à ces deux sensations une marque violente, criarde... On sait que les langues sont pleines de ces métaphores spontanées qui transfèrent le caractère propre d'une sensation à une autre sensation d'origine très différente. Chez les sourds et les aveugles, ces jugements par analogie sont souvent une source d'erreur.

Il y a des sourds qui, parce qu'ils peuvent distinguer un instrument de musique d'après les différences de leurs vibrations, ont la prétention de se représenter un orchestre. Étrange conception de la musique.

Il nous est impossible de déterminer ce qu'un cerveau, qui, en dehors des sensations vitales et des états affectifs, ne perçoit que des phénomènes tactiles moteurs, serait capable de faire par lui seul, sans l'habileté et le dévouement de ses éducateurs, s'il n'avait été pour ainsi dire créé une seconde fois, et s'il n'avait reçu par eux le don d'une civilisation lentement constituée par ceux qui voient et entendent. Chez nos infirmes, en sus d'un déficit organique, il y a un déficit social parce qu'ils ne sont pas adaptés à un milieu humain normal.

Qu'on me permette une utopie. — Supposons un groupe de sourds-aveugles, parqués dans un enclos, encerclés comme les lépreux du moyen âge dans leurs léproseries, ne communiquant avec le reste des hommes que pour recevoir d'eux les choses nécessaires à leur subsistance. Que feraient-ils? Il est probable qu'à l'aide d'attouchements et de mouvements réciproques, il s'établirait entre eux quelque connaissance, quelque lien, quelque sentiment de sympathie ou d'aversion, mais il est vraisemblable que, malgré leur cerveau humain, le niveau mental de cet agrégat resterait au-dessous de celui des sociétés animales supérieures.

Au reste, il est inutile d'insister sur une hypothèse chimérique et de bâtir un roman psychologique à ce propos. Tout autre est notre but. Il s'agissait de rechercher ce que l'esprit humain doublement entravé, mais muni de procédés artificiels et avec l'aide des autres, peut connaître par le seul moyen de son activité tactile-motrice pure.

*
* *

Comment expliquer l'extraordinaire développement des modes de perception qui restent existants chez nos infirmes? On répond : Par la suppléance des sens. Pratiquement cette réponse est incontestable et suffisante; mais elle ne nous apprend pas la cause opérante de cette transformation par qui la main devient un œil et les doigts, qui s'agitent « comme des antennes », du langage. Cette cause est une propriété des êtres vivants : *l'adaptation*. Depuis l'apparition du transformisme, l'importance de ce facteur comme cause des variations spontanées ou provoquées est devenue grande en biologie. Mieux que celle de Darwin, la position adoptée par Lamarck, et surtout par les Néo-Lamarckiens, peut nous aider à comprendre la genèse des « suppléances ». Le *primum movens* est un besoin, un instinct, un désir — quelque terme qu'on préfère, physiologique ou psychologique. Il n'est pas nécessaire que l'effort soit conscient ou subconscient, la poussée inconsciente suffit; elle fait bien d'autres choses dans le développement vital. Ainsi se constitue une *variation*. La « suppléance » n'est pas autre chose. Au lieu des causes déterminantes des variations physiologiques, étudiées par les botanistes et les zoologistes, nous en avons d'autres pour les variations psychologiques. Il est hors de notre sujet de déterminer ces causes.

On peut les résumer en une : l'attention, sous sa forme utilitaire, agissant comme principe de fixation. Ce fait peut être illustré par des exemples.

Rappelons le sens des espaces mentionné plus haut qui existe chez beaucoup de gens sans qu'ils s'en doutent, ayant à leur disposition des instruments de perception plus pratiques.

Pour les sons, nous pourrions, comme les sourds, les percevoir autrement que par les oreilles. Avec quelque persévérance, on pourrait créer une adaptation; mais à quoi servirait-elle?

En voici une preuve dans une expérience de Bourdon : « Nous nous servions de deux diapasons munis de curseurs, et nous touchions l'une des branches de chaque diapason près de la base avec un doigt de chaque main, en prenant les précautions nécessaires pour n'être renseignés ni par la vue, ni par l'ouïe. Nous pouvions,

dans ces conditions, distinguer à peu près sans faute deux sons de 94 et 102 vibrations (doubles) d'une part, de 45 et 47 vibrations d'autre part. »

Villey nous dit : « On croit volontiers que chez l'aveugle les sens survivants ont une finesse plus grande que ceux des clairvoyants, qu'ils sont capables de percevoir des excitations plus faibles. C'est ainsi qu'on interprète en général la suppléance des sens. Plusieurs psychologues ont défendu ce point de vue, qui est presque universellement admis. MM. Griesbach et Kunz ont fait à ce sujet quelques milliers d'observations. Ils en ont conclu que cette opinion commune est erronée. A l'aide de l'esthésiomètre, ils ont comparé le toucher de nombreux sujets aveugles avec celui de sujets clairvoyants. Or, chez les aveugles, il n'a pas été moindre que chez les clairvoyants. Chose singulière même, l'index des aveugles, le doigt lecteur, celui qui est le plus exercé, s'est montré moins sensible que les autres doigts[1]. »

Ce fait, d'apparence paradoxale, me semble (s'il est bien établi) explicable par l'influence de l'activité motrice. Si, d'une part, la sensibilité tactile n'est pas supérieure à la moyenne, et si, d'autre part, l'aveugle est capable de s'adapter à des fonctions plus riches et plus complexes que l'homme qui voit, il semble logique d'attribuer cette supériorité partielle à des adaptations du sens kinesthétique.

Au reste, on peut faire une remarque générale. Tout individu dispose d'un capital d'énergie variable suivant sa constitution et suivant les conditions actuelles du moment présent. A celui qui ne voit ni n'entend, il reste une part de capital non dépensé par les yeux et les oreilles qui peut être dérivée vers d'autres fonctions, utilisée d'une autre manière, permettre de nouvelles adaptations.

Pris dans son intégralité, le cas des sourds-aveugles susciterait d'autres problèmes; mais notre dessein était de nous restreindre strictement à une étude de psychologie motrice pure, de pénétrer dans des consciences où — à très peu d'exceptions près — tout se réduit à des perceptions de mouvements, à des images de mouvements, à des combinaisons de mouvements.

1. Villey, *ouvrage cité*, p. 62 et suiv.

Stanley Hall, dans son intéressante étude sur Laura Brigdman (*Mind*, 1879), fait une remarque que je lui emprunte, parce qu'elle est le résumé et la conclusion logique de cet article : Il voit dans cette perception directe des oscillations, comme telles, un fait très important; la caractéristique la plus générale du monde physique entrant ainsi dans la conscience directement.

TH. RIBOT.

Le rôle de la Force

Dans les périodes de paix qui se prolongent, les philosophes qui ne font pas suffisamment appel à leurs souvenirs historiques, sont portés à ne voir dans l'homme que les tendances à la sympathie. Pour eux, l'Humanité sans cesse en progrès s'achemine sûrement vers le terme ultime de son évolution : un altruisme si naturel et si puissant que chacun, oubliant ses propres intérêts, mettrait au service de son prochain toutes les réserves d'une charité inépuisable.

Le choc terrible des événements actuels tire de leur rêve les dormeurs les plus obstinés. A la lueur des obusiers qui allument les incendies et anéantissent des bataillons entiers, les illusions se dissipent, et la réalité apparaît dans un relief si saisissant que personne ne peut plus la méconnaître. La vérité, c'est que la force renverse souvent nos désirs les plus légitimes et qu'on ne triomphe d'elle que par une force supérieure : la force de la volonté individuelle ou collective qui ne s'en tient pas à de simples velléités, mais qui passe à l'exécution, malgré la fatigue, le danger, la douleur et tous les sursauts de la sensibilité.

I

« La raison est inutile sans la puissance », a dit Richelieu. Et, en effet, combien peu d'esprits sont capables de suivre, si peu qu'il ait d'étendue, le raisonnement le plus logiquement enchaîné! Les mots défilent devant les yeux en n'évoquant que des fantômes d'idées qui servent plus à masquer la réalité qu'à la mettre en lumière. Pour que les mots prennent toute leur puissance évocatrice, il faut qu'ils intéressent la sensibilité, qu'ils remuent les passions et qu'ils mettent en branle les centres moteurs qui président à l'attention. La voix, l'accent, le geste, le regard, la phy-

sionomie, n'ont tant d'importance dans l'art oratoire que parce qu'ils sont des manifestations de sentiment et de volonté. Ce sont des énergies prêtes à l'action qui réveillent d'autres énergies et les préparent à l'action, manifestation la plus sûre de la croyance.

Mais ce qui vaut encore mieux que la parole, même dans la bouche d'un Démosthène, c'est sa réalité sous sa forme la plus aiguë. Rien de plus efficace que la souffrance pour donner à l'esprit des leçons de logique : des leçons désormais imprimées dans l'organisme et qui, à la moindre occasion, redeviendront vivantes et agissantes. Le feu brûle. L'enfant qui veut saisir avec ses doigts la flamme d'une bougie, apprend cette vérité en un moment et ne l'oubliera plus jamais.

C'est de là que procède la puissance bienfaisante des sanctions naturelles. Les Anciens, dont la sagesse symbolique ne saurait être dédaignée sans dommage, avaient représenté la nécessité des lois de la nature par le Destin, la plus inflexible des divinités. Rien ne pouvait prévaloir contre ses arrêts, ni les voix implorantes, ni les prières, ni même le prestige des autres dieux qui étaient les personnifications des qualités morales. Aujourd'hui encore, la raison proteste, au nom de la justice, contre la fatalité des hérédités morbides et criminelles. Mais elle proteste en vain. Les innocentes victimes n'en sont pas moins frappées : les énergies causales ont été déposées dans le germe, et, à travers le temps, elles ne manquent point d'accomplir leur œuvre. Le mal de la souffrance est nécessaire.

Mais, cela fût-il possible, faudrait-il le faire disparaître, si, d'autre part, il a contribué et contribue encore à aiguiser les intelligences, à fortifier les volontés, à créer, en un mot, des forces antagonistes qui le surpassent en puissance et en dignité?

Darwin a montré comment, par le simple jeu des forces naturelles, la sélection opère, dans le monde biologique, une sélection utile parce qu'elle est rigoureuse et qu'elle écarte impitoyablement tous les malvenus pour donner une place prépondérante aux forts : à tous ceux qui ne se laissent pas accabler par les forces hostiles, mais qui peuvent, avec des chances de succès, soutenir leurs attaques ou les repousser.

Lamarck avait été encore, semble-t-il, plus près de la vérité en accordant une importance plus grande à l'effort vital. La tendance

organique qui est à la racine de l'effort, est provoquée à l'activité par le sentiment d'une imperfection, c'est-à-dire, par un besoin qui n'est qu'une des formes de la douleur. Or, comme le besoin est périodique, l'effort se renouvelle, et, en se renouvelant, il devient générateur d'une habitude qui façonne l'organisme et le dispose, dans ses fibres musculaires et nerveuses, au genre de qualités caractéristiques de l'espèce.

Le besoin de défense ou d'attaque est un des plus impérieux. Mais il est par là même un puissant agent du progrès biologique.

La menace d'un danger éveille la curiosité. Elle met en mouvement les sens qui sont les sentinelles de l'organisme. En même temps, elle immobilise les organes qui pourraient troubler la netteté de la perception et, par suite, empêcher de reconnaître la nature du danger et sa gravité. C'est par là que prend naissance et se développe la faculté d'attention qui se tourne en instinct dans chaque espèce. C'est volontairement que le chat s'immobilise pendant de longues heures dans une même pose, les pattes dissimulées, les oreilles droites, l'œil mi-clos et en apparence endormi, jusqu'à ce que, par une brusque détente des muscles, il bondisse sur sa proie et, après sa victoire, se récompense de sa longue patience par ses jeux et ses gambades de joie.

Il en est de même pour l'homme. C'est à l'école du danger qu'il a appris à rendre ses sens plus aigus, à dompter ses nerfs, à rendre ses lèvres muettes, à retenir son souffle, à modérer le rythme trop pressé de son cœur, en un mot, à acquérir cette *puissance d'arrêt* qui, par une habile stratégie vitale, concentre sur un point toutes lès activités utiles, pendant qu'elle tient en réserve, pour le moment opportun, toutes celles qui sont alors sans emploi ou qui seraient même gênantes. Curiosité, attention, maîtrise de soi, telles sont les qualités dont la menace seule du danger favorise le développement.

Mais c'est dans et par la lutte que l'homme a été amené à conquérir ses plus hautes et ses plus puissantes facultés.

Ce n'est guère que par métaphore qu'on parle de lutte entre l'homme et les agents naturels, tant il y a de disproportion dans l'intensité et dans la nature des forces engagées. Pour qu'il y ait lutte véritable, il faut qu'il y ait une certaine égalité de puissance et quelque similitude de nature entre les êtres qui sont aux prises.

Dans le monde zoologique et particulièrement chez les hommes, ce qui la caractérise, c'est le heurt violent de deux volontés dont chacune s'efforce de soumettre l'autre ou même de l'anéantir.

Triompher ou être battu et même périr, telle est l'alternative. Dans une décision rapide, les combattants sont prêts à en courir les risques. Après des injures, des menaces et des provocations, les voilà qui mettent en action toutes leurs énergies physiques et morales. Le cœur multiplie ses battements et, dans un rythme précipité, lance avec vigueur le sang dans les artères. La face rougit, l'œil étincelle. Les centres nerveux largement irrigués exaltent toutes les fonctions utiles à l'attaque et à la défense, fonctions que les habitudes ancestrales ont unies en faisceau. Les sens n'accueillent qu'une image, celle de l'ennemi ; la mémoire ne retient que les injures et les offenses; l'imagination les grossit, les multiplie et, abusant de sa puissance créatrice, en invente de nouvelles plus intolérables encore. L'attaque se fait avec une ardeur d'autant plus impétueuse et résolue. Les coups reçus sont à peine sentis, la douleur ne compte pas pourvu que l'adversaire soit frappé plus rudement et donne des signes de souffrance. Dureté pour les autres, mais aussi dureté pour soi, tels sont les résultats directs de la lutte.

Il en est d'autres plus importants encore qui naissent de la façon dont la lutte se termine. L'un des adversaires, dont la volonté a faibli, reconnaît son infériorité et demande que le combat ne se prolonge pas davantage. La situation primitive se trouve alors profondément modifiée. Tout à l'heure, les adversaires étaient des égaux. Maintenant le vaincu se sent diminué, incapable de défendre ses prétentions, obligé à la résignation par le sentiment de sa faiblesse et par le cuisant souvenir des souffrances qu'il a endurées et qui le menaceraient encore, s'il n'adoucissait pas la colère du vainqueur par les marques de son humiliation. Il avait l'ambition d'imposer sa volonté par la force. La peur l'incline à trouver, sinon juste, du moins prudent d'accepter la loi du plus fort. Pour se tromper lui-même sur sa lâcheté, il la masque d'ingénieux sophismes. Il s'efforce de prendre le contrepied de ses idées antérieures. L'ambition, arrive-t-il à penser, ne sert qu'à susciter les rivalités, les jalousies, les haines, les luttes et les souffrances. Elle est incompatible avec le bonheur qui s'accommode

mieux d'une vie médiocre et cachée. Là est la véritable sagesse. C'est elle que les Dieux favorisent et récompensent, tandis qu'ils se plaisent à frapper de leur foudre les ambitieux et les puissants.

Le vainqueur a des sentiments et des idées tout autres. Il a mis à l'épreuve sa vaillance, et il est heureux de voir que son énergie n'a pas faibli. Il prend une plus grande confiance en lui-même et éprouve un sentiment plus vif de sa valeur. L'abaissement de son adversaire est un hommage rendu à son mérite. Il en conçoit de la fierté, de l'orgueil. Il ne veut pas que la supériorité dont il se sent prêt à fournir toujours de nouvelles preuves, soit méconnue de personne. Le souci de sa réputation, de son honneur, de sa dignité ne l'abandonne jamais. Il le montre dans son attitude, dans sa démarche, dans son costume. Il a droit au respect des inférieurs et aux égards de ses égaux. A la moindre apparence que les uns ou les autres doutent de ce droit, il est prêt, pour le confirmer, à employer les moyens de rigueur dont il a déjà éprouvé l'efficacité. Le droit est né de la volonté, c'est par la volonté qu'il doit être maintenu.

Cette description d'une lutte individuelle est donnée moins à titre d'exemple concret que comme expression symbolique d'une réalité aux formes variées. Les modalités de la lutte sont multiples et souvent fort diverses, mais le fond reste toujours le même, et les résultats sont analogues. Qu'il s'agisse de hordes, de clans, de cités, de nations ou de peuples, le conflit naît toujours de l'opposition irréductible de deux volontés, cette fois collectives, qui mettent respectivement en action toutes leurs forces, l'une pour dominer, l'autre pour éviter la sujétion. Le résultat, par les proportions qu'il prend alors, se présente sous des formes encore plus apparentes. Le peuple victorieux dicte ses conditions au vaincu qu'il abaisse et parfois réduit en servitude. Il se glorifie de son triomphe et le considère comme dû à son mérite. Il a le droit de commander, et c'est justice que les autres lui obéissent. Les idées et les sentiments du maître ne sont pas faits pour les esclaves. Les vertus du maître ont leur racine dans la force (*vis*, *vir*, *virtus*), l'énergie, le courage, l'amour du risque, l'ambition, le sentiment de l'honneur. Aux esclaves sont réservées la patience, la douceur, la résignation, la prudence qui est une peur anticipée.

Tels sont les effets directs de la force, effets que la réalité histo-

rique manifeste avec tant d'évidence qu'elle ne laisse place à aucun doute sur leur origine. Mais il est d'autres conséquences qui, pour être plus détournées et moins apparentes, n'en dérivent pas moins de la même source.

Si l'homme avait vécu d'une vie solitaire, il ne se serait sans doute guère élevé au-dessus de la simple animalité. Mais, dès les époques les plus reculées, l'homme ne s'est point renfermé dans un égoïsme purement individuel ou borné aux étroites limites de la famille. Il est devenu un *socius*, un être capable de comprendre ses semblables, de partager leurs sentiments et de concerter ses efforts avec les leurs. Or, c'est ce petit germe de coopération qui en se développant devait conférer à l'homme sa supériorité et l'amener à constituer un règne à part dans la nature.

Mais comment ce développement s'est-il produit? Comment les idées, enveloppées dans les mots, ont-elles pu circuler? Comment l'égoïsme a-t-il été vaincu? Comment les volontés se sont-elles mises d'accord pour tendre à un but commun?

Le langage n'est pas une création artificielle, une sorte d'*esperanto* que des savants inventent, façonnent à leur guise et cherchent à répandre en en célébrant les mérites et les avantages utilitaires. Une langue tient essentiellement à la vie sociale, et l'histoire comme l'observation actuelle nous renseignent sur les causes de la grandeur et de la décadence des langues qui ont été vraiment en usage. Ce qui contribue à les répandre, ce n'est pas la logique de leur syntaxe ou la séduction de leurs formes verbales. Toute langue suit les vicissitudes de la nation qui la parle. Si la nation prospère et grandit, la langue s'enrichit et s'étend; si la nation dégénère et meurt, la langue partage son sort. Il n'en reste bientôt plus que des fragments que d'ingénieux Champollion s'efforcent d'interpréter, mais à qui ils n'infusent pas une vie nouvelle. Elle mérite bien son nom, elle est une langue morte.

L'accord entre les sentiments et les volontés est encore plus difficile à réaliser, tant la raison réduite à ses seules forces est peu capable de réprimer les manifestations intempérantes de l'amour-propre et de l'égoïsme. L'amour-propre fait que chacun est plein d'aveuglement pour ses défauts, tandis qu'il montre une clairvoyance des plus pénétrantes pour les plus légères imperfections d'autrui. Une remontrance justifiée scandalise, une simple obser-

vation irrite et provoque une obstination d'autant plus ferme dans l'erreur ou dans la faute. Les conseils de la sagesse, de l'expérience et de l'âge sont accueillis avec un sourire par des émancipés de quinze ans qui n'ont plus rien à apprendre et qui surtout n'ont rien de grave à redouter. La flatterie seule est supportée, et encore elle n'atteint jamais à la hauteur de la présomption et de l'outrecuidance.

Voilà du moins ce qui se produit dans les sociétés en décadence où le principe d'autorité est méconnu. Et c'est précisément parce que, dans les temps primitifs, la force a toujours été appelée à vaincre les résistances que l'indépendance sauvage a disparu et que l'espèce humaine a été autre chose qu'une poussière d'individus.

La famille s'est organisée sous la domination de l'homme qui était le maître absolu. La femme, qui était dans toute la force du terme la conquête de l'homme, devait lui obéir sous peine de châtiments qui n'étaient pas de simples menaces. Elle était vouée aux travaux de l'intérieur et ne songeait pas à se plaindre d'une tâche modeste, mais en rapport avec sa faiblesse. Les enfants n'ergotaient pas non plus sur les ordres qui leur étaient donnés. Ils se pliaient docilement à la volonté du père, sans s'exposer aux éclats d'une colère qui pouvait aller jusqu'à donner la mort.

Dans la suite, les groupements se sont étendus, mais le principe d'organisation est resté le même. C'est toujours la force qui assigne les rangs et attribue leur valeur aux différentes catégories sociales. Mais cette force a perdu quelque chose de sa brutalité primitive. Elle n'a plus besoin de s'exercer directement pour être reconnue et crainte. Le souvenir de ses effets est enregistré dans la mémoire, et, à la moindre occasion, ce souvenir se réveille et suffit pour incliner la volonté à l'obéissance.

Ce n'est pas tout. Des sentiments au début purement personnels tendent à devenir communs à toute la classe de personnes qui, se trouvant dans la même situation, étaient amenées à sentir de même, à se communiquer leurs réflexions, à les fixer dans des adages, à créer ainsi des traditions et des mœurs qui se transmettaient aux générations suivantes. Ces traditions, recommandées de plus en plus par leur antiquité et le mystérieux de leur origine, gagnaient ainsi une autorité croissante. La force arrivait ainsi à s'intellectualiser et la crainte se transformait en respect.

Un mouvement analogue se produisait chez les détenteurs de la force. Les marques de soumission, les flatteries, les éloges des faibles relevaient d'autant leur mérite. Et ils étaient d'autant plus disposés à se croire d'une essence supérieure qu'entre eux ils s'entretenaient dans ces sentiments d'orgueil. Leur grand souci était de refouler si loin les sentiments bas et vulgaires qu'ils auraient rougi d'en montrer les moindres apparences. Un simple soupçon sur leur loyauté, sur leur bravoure, était une mortelle injure et, pour la venger, la contrainte morale du groupe exigeait une réparation par les armes : sans honneur la vie n'aurait plus eu de prix. Cette fierté, cette hauteur de sentiments formaient un frappant contraste avec les mœurs des esclaves, des serfs, des vilains, disposés à supporter tous les affronts pour de mesquins intérêts et toujours tremblants à la pensée de courir quelque léger risque.

L'idée de force se parait encore ici de qualités morales. Conscients de leur mérite et de leur supériorité, les maîtres avaient le *droit* de commander, puisque leurs actions inspirées par des motifs élevés ne pouvaient tendre qu'au bien véritable des sujets. D'ailleurs cette obéissance qu'ils imposaient aux inférieurs leur semblait d'autant plus *juste* qu'ils pratiquaient eux-mêmes une subordination analogue à l'égard du chef, prince ou roi, investi de l'autorité suprême. Cependant l'obéissance des nobles à l'un des leurs n'avait rien de servile, parce qu'elle était volontaire et que l'honneur leur faisait une loi de la fidélité à la parole donnée.

Ainsi, dans les sociétés aristocratiques qui s'étaient développées sous l'influence des mœurs guerrières, la force restait dominante, tout en s'incorporant des éléments rationnels.

Mais il existe d'autres types d'organisation sociale où la force, loin de tenir le premier rang, tend à être éliminée, comme si elle était le principal obstacle aux progrès et au bonheur de l'Humanité. La force qu'on flétrit alors sous le nom de force brutale, est méprisée ou du moins considérée comme un pis-aller. Les honneurs sont réservés à l'intelligence, à la science et surtout à l'habileté pratique qui la met en œuvre en créant les arts si féconds en utilités et en plaisirs raffinés.

L'idée plus ou moins consciente qui a présidé à la formation des peuples pasteurs, c'est que, au lieu de s'exercer au pillage et de

s'exposer ainsi à d'incessants dangers, il vaut mieux mener une vie tranquille et libre au milieu de ses troupeaux. Quelle folie de vouloir imiter la férocité des bêtes sauvages, quand on peut avec des soins si faciles multiplier ses richesses et ne courir d'autres risques que d'affronter la rigueur de quelque capricieuse Chloé! L'idylle fleurit naturellement dans ces heureuses Arcadies qui ne connaissent d'autres luttes que les jeux où le vainqueur reçoit une chevrette pour prix de son habileté à jouer du chalumeau.

Et les peuples agricoles n'ont-ils pas montré la même sagesse? Leur énergie, qui ne s'est pas dépensée en guerres fratricides, s'est employée tout entière aux travaux bienfaisants. C'est le travailleur des champs qui a dompté les animaux sauvages et qui, à force de patience et de courage, est parvenu à en faire des serviteurs et des amis. C'est lui surtout qui, par son rude labeur, a su éveiller la fécondité de la terre, multiplier les facilités de vie et détourner ainsi l'homme des horribles festins où se complaisait le cannibalisme primitif. De là, partout où cette vie a été pratiquée, une population sans cesse grandissante, des familles nombreuses, des hommes sains, robustes, honnêtes, qui se délassent de leurs fatigues dans des fêtes souvent renouvelées. *O fortunatos nimium!...*

Ces peuples auraient été, en effet, trop heureux, si leur richesse en troupeaux et en terres fertiles n'avait excité la cupidité de voisins moins bien partagés sous ce rapport, mais plus audacieux et plus aguerris qui venaient à main armée troubler leur quiétude. Qu'avaient-ils fait pour que ces barbares emmènent leurs troupeaux, pillent leurs biens et s'emparent des terres qu'ils avaient fertilisées par leur long et patient effort? Rien. Leur innocence ne les avait cependant pas protégés, parce qu'elle ne s'appuyait pas sur une force capable de la faire respecter. Telle était la vérité qui se dégageait de cette leçon.

Si les victimes n'étaient pas capables d'en tirer une conclusion pratique, d'autres peuples éclairés par ces exemples tentaient des organisations nouvelles. Dans les cités industrielles, commerçantes et maritimes, le but n'était plus simplement d'accumuler des richesses ou même de chercher dans le développement des arts des jouissances plus délicates et plus nobles. Les jeux, les représentations théâtrales, les œuvres d'art, les beautés de la poésie n'avaient tout leur prix que s'ils étaient accompagnés de sécurité.

La science, cultivée avec ardeur, n'était pas un simple délassement d'oisifs, mais elle devait montrer sa valeur par ses applications pratiques.

De toutes ces applications, les plus précieuses étaient celles qui servaient à accroître la puissance publique. De là l'ingéniosité déployée pour perfectionner les armes et élever des fortifications capables de briser l'élan de troupes aguerries mais dépourvues de moyens techniques. De là aussi une maîtrise toujours grandissante sur les forces de la nature : la navigation favorise le goût des aventures et des risques ; elle habitue le marin à lutter contre la tempête ; elle fait que les mers, longtemps un obstacle, deviennent un moyen de communication entre les peuples. Par contre, les ambitions s'accroissent, et les dangers de lutte se multiplient par la multiplication même des contacts et la diversité des intérêts.

II

A ce degré supérieur de civilisation, des guerres éclatent plus actives, plus acharnées, parce que l'enjeu de la victoire est plus important, tandis que les risques de défaite sont plus graves. Elles ont du moins l'avantage de montrer les mérites propres à chaque type d'organisation et, en même temps, de faire ressortir les imperfections dues à une spécialisation encore trop étroite. Une conclusion pratique s'en dégage. C'est que la suprématie n'a chance d'être obtenue que par les peuples qui sauront, par une organisation plus complexe, associer les éléments divers et faire converger leurs forces vers le bien et la puissance de la communauté.

L'union entre des éléments disparates avait paru tout d'abord se réaliser par la force. Mais ce n'était guère qu'une apparence. En tout cas, la force seule n'était pas capable de maintenir cette union et de lui faire produire tous ses heureux effets. L'intimidation empêche sans doute de se produire les actions jugées nuisibles ; elle arrive même à plier l'automate aux attitudes respectueuses. Mais elle n'est pas créatrice d'énergie. Pour que la cohésion sociale se fortifie et devienne durable, il faut que la force tende à s'associer l'intelligenee, seule capable de poser un but et, par des réflexions libres, de découvrir les moyens utiles à sa réalisation. La crainte donnait une résignation passive. L'idée de justice est comme l'âme

d'une société. C'est elle qui fait circuler la vie dans tout l'organisme et lui imprime une activité féconde.

Ainsi, par le progrès du temps et de la civilisation, la force devient, dans l'intérieur des sociétés, de moins en moins brutale. Elle s'humanise et s'exprime dans des formules juridiques plus empreintes d'équité. L'État ne s'en tient plus à cette division, si simpliste et si tranchée, des maîtres possesseurs de tous les droits et des esclaves qui ploient sous le poids des charges et du mépris. Il ne considère plus la bravoure comme le mètre unique du mérite, mais il attribue une valeur à toutes les fonctions sociales, même les plus humbles, pourvu qu'elles contribuent au bien social.

Cependant, par réaction contre les abus de la force et de l'esprit de domination, il ne faudrait pas tomber dans l'excès contraire, ainsi qu'il arrive parfois dans les démocraties où le principe d'égalité est poussé à ses extrêmes limites. La force est l'armature de toute société. Elle doit partout subsister et agir, pourvu que son action puisse se justifier par la raison.

L'indulgence envers les criminels est une erreur et une faute. C'est une erreur, car l'ordre social ne doit pas être en opposition avec l'ordre naturel. Les victimes souffrent et se plaignent, il faut que l'État qui s'est substitué à l'individu — non pour supprimer son droit de défense mais pour lui assurer une plus sûre satisfaction — inflige au coupable une peine proportionnée à la gravité du mal. C'est aussi une faute dont les conséquences se font durement sentir. Tant que le châtiment était appliqué avec une juste sévérité, la crainte d'avoir à le subir s'associait à l'acte défendu, et ce couple donnait lieu à l'idée de mal, de délit et de crime. Crainte du châtiment, crainte du déshonneur concouraient pour détourner les natures perverses de l'accomplissement de leurs forfaits.

Si le pouvoir judiciaire remplit mal son rôle, les garanties légales deviennent illusoires. Et alors, l'individu injustement lésé et persuadé qu'il n'a rien à attendre de la protection des lois, se charge lui-même de la vengeance. C'est aux époques où la répression faiblit que se multiplient les duels, les crimes passionnels, les vendettas et les autres formes de violence qui sont une riposte à une injustice. D'un autre côté, les volontés, qui sont portées au mal sans provocation, comptant sur l'indulgence coutumière des juges, cèdent plus facilement à leurs tendances. De là une recru-

descence du crime et une audace grandissante chez les malfaiteurs. Ce n'est pas tout. Les juges n'ont pas eu le courage d'assurer les responsabilités de leur fonction. A son tour, le public impressionné par tant de mansuétude et qui du reste ne se sent pas directement menacé, gémit timidement sur le mal ou même, par lâcheté imitatrice, approuve une indulgence qui s'exerce sur tous, sauf sur les innocentes victimes.

Une des plus graves illusions est celle de ces esprits généreux qui, jugeant d'après leur propre nature, croient que les instincts de lutte peuvent progressivement s'atténuer et, finalement, disparaître dans un pacifisme universel. C'est là une erreur de psychologie née de l'abus de la méthode subjective. Les penseurs, les philosophes, habitués à donner dans leur esprit une force prépondérante à la raison, s'imaginent que tous les hommes sont capables de la même maîtrise intellectuelle. Ils oublient que les dispositions naturelles sont loin d'être uniformes. Ils oublient surtout que les différences primitives peuvent s'accentuer dans la plus large mesure, suivant les circonstances fort diverses où les individus sont appelés à se développer Dans certains cas, le milieu, le genre de vie, la nature de la fonction avec les habitudes physiques et mentales qu'elle entraîne, servent à refouler les impulsions à la colère et à l'exercice brutal de la vengeance. Dans d'autres cas, tout concorde pour activer ces tendances : l'exemple, les encouragements ou, au contraire, la menace du déshonneur, si à l'occasion ces tendances hésitent à se manifester en passant à l'acte. Il se forme ainsi des personnalités diverses, parfois antithétiques, qui appartiennent bien à la même humanité, mais qui, sous l'influence des nécessités sociales, sont marquées d'une empreinte nettement opposée. De là dans une société des sortes de *types sociaux* dont la structure mentale diffère et qui, par suite, ne parviennent pas à se comprendre. Le philosophe enclin au pacifisme met sa confiance dans les idées et dans leur diffusion. L'homme de guerre a plutôt le sentiment des oppositions et ne croit qu'à l'efficacité de la force pour les surmonter.

Les gouvernants, soucieux de l'indépendance de leur pays, doivent bien se pénétrer de l'idée que les philosophes sont loin d'être en majorité dans le monde et que, par conséquent, les guerres ne sont pas un simple accident de la vie des peuples. Deux

forces électriques voisines, arrivées à un certain degré d'intensité, se précipitent l'une sur l'autre en faisant jaillir la flamme d'une étincelle. De même, lorsque le souvenir d'une offense, la rancune, la haine, le désir de vengeance, la menace de nouvelles injustices s'accumulent chez un peuple, pendant que de l'autre côté de la frontière s'exaspèrent la cupidité, l'ambition, l'orgueil et l'âpre volonté de puissance, la tension grandissante des deux énergies contraires ne tarde pas à allumer la guerre. C'est là une loi constante, dont les exemples variés peuvent être empruntés à toutes les époques et à toutes les civilisations.

Le danger de guerre reste donc une menace toujours supendue sur les nations, même sur celles dont la neutralité a été le plus solennellement reconnue et qui croient pouvoir se fier à leur bon droit. Les traités revêtus des plus augustes signatures, les promesses souvent renouvelées, les marques de sympathie, les entrevues amicales au milieu des fêtes et des réjouissances publiques, tout cela, à un moment imprévu, n'est plus que « vent, fumée et poussière » pour l'agresseur cupide et furieux.

A cette force qui se déchaîne avec une violence qu'atteignent rarement les forces de la nature, il n'y a qu'une barrière à opposer : la force! Mais la force qui prend pour auxiliaire la raison. Car si le droit et la justice ne triomphent pas seuls, ils collaborent du moins aux succès durables et aux progrès de l'Humanité.

Dans l'état de guerre, le crime reste toujours le crime. La multitude de ceux qui s'unissent pour l'accomplir, loin de modifier sa nature, ne fait que mieux ressortir sa malfaisance et mieux développer les germes de destruction qu'il recèle.

Le mensonge, la négation d'une promesse, le manquement à la parole donnée, la violation d'un contrat écrit et signé, déshonorent un particulier. De pareils actes, amplifiés et grossis, conservent le même caractère et engendrent la même irrémédiable défiance. Les peuples atteints en souffrent cruellement et le souvenir de ces souffrances imméritées se perpétue à travers les générations, prêt à se traduire, à la première occasion favorable, en explosions de colères, de révoltes et de guerres sans merci. Les neutres eux-mêmes qui pour le moment sont à l'écart du danger, se sentent menacés par tant de déloyauté. Car qui leur répond qu'avec un peuple pratiquant le « surmachiavélisme », d'anciennes relations

amicales et une vie paisible les préserveront d'une invasion et de la ruine de leur pays, si quelque vague raison stratégique détermine l'ennemi à cette perfidie?

La trahison a quelque chose de plus répugnant encore. Qu'il y ait dans un peuple quelques âmes de Judas qui, sous les dehors de l'amitié, cachent les pires sentiments d'envie et de haine, il n'y a là rien de bien étonnant. Les natures supérieures rompent l'équilibre de la médiocrité, et il semble qu'elles exigent une compensation : les êtres avilis sont la rançon de ces natures loyales et généreuses. Mais le mal apparaît dans toute sa laideur, quand les exceptions se multiplient et que la tromperie, érigée en système, se pratique avec une parfaite sécurité de conscience. La confiance est tuée à jamais.

Que dire aussi des cruautés qui s'exercent sur des êtres faibles, désarmés, innocents et que n'excuse aucune nécessité d'ordre militaire, cruautés d'autant plus criminelles qu'elles ne sont point commises dans l'emportement de la lutte, mais qu'elles sont réfléchies et froidement exécutées? Témoin les torpillages de paquebots faits sans avertissement, les bombes incendiaires lancées sur des villes ouvertes, la destruction méthodique des cathédrales et autres monuments de beauté, le pillage des biens publics et privés, les vieillards allant finir leurs jours en captivité, les familles dispersées, les petits enfants, séparés de leurs mères, fuyant affolés sur les routes...

En supposant que ces moyens barbares servent à l'intimidation de l'ennemi et préparent le succès, ils ne devraient pas être employés. Car l'intérêt immédiat d'un peuple n'est pas seul à être considéré. Il faut songer non seulement aux représailles possibles et aux sentiments implacables des peuples ainsi martyrisés, mais aussi aux conséquences nécessaires qui dérivent de la nature du crime.

Les individus habitués au crime ne peuvent former que des associations accidentelles, puisque les principes directeurs de leur conduite sont inconciliables avec toute union durable. Il en est de même pour les nations qui, dans un but d'utilité ou de domination, prétendent s'affranchir de toute contrainte morale. Sans une règle acceptée d'un commun accord et pratiquée avec loyauté, il ne saurait y avoir de paix durable.

Les nations de proie sont les ennemis-nés du genre humain, c'est-à-dire, de toutes les autres nations de plus en plus nombreuses qui, attachées à une culture vraiment supérieure, répudient le mensonge, l'espionnage, la déloyauté, la trahison et la cruauté; cette cruauté qui se fait un jeu de la souffrance et trouve matière à rire dans les figures grimaçantes des naufragés se débattant, au milieu des flots, avant de s'enfoncer dans la mort.

Il se forme ainsi une conscience collective qui s'élabore à travers les âges et qui s'affermit progressivement dans les principes de justice et de raison, *la conscience du genre humain*. Cette conscience qui n'est que de l'expérience sociale condensée ne doit pas se contenter de flétrir l'injustice dans d'éloquentes protestations. Son indignation n'a pas seulement à se répandre et à s'évaporer en paroles. Il faut qu'elle veuille et sache affirmer sa force.

La liberté, l'indépendance, la dignité d'un peuple ne sont pas dues à quelque faveur mystérieuse du destin. Elles ne viennent pas non plus de la complaisance de nations plus puissantes qui en auraient fait dédaigneusement l'aumône. Ces biens les plus précieux de tous s'achètent par des efforts et des sacrifices personnels. Leur conservation n'est assurée que par l'entretien d'une énergie latente toujours prête à entrer en action, lorsque les circonstances l'exigent. Le jour des graves résolutions est arrivé, quand une race affiche ses prétentions à la domination universelle. Le conflit ne porte pas alors sur des points secondaires, il touche aux questions vitales. Il n'est pas localisé, il intéresse l'humanité entière. Voici l'alternative qui se pose alors avec une implacable rigueur à tous les peuples, même à ceux qui sont en dehors de la lutte : ou avouer sa faiblesse et se préparer docilement à la servitude; ou bondir à l'idée de cette lâcheté et entrer à son tour dans la fournaise, afin de graver sur l'airain de la victoire la Charte de l'Humanité qui tiendrait en trois lignes :

La raison sans la force est impuissante.
La force sans la raison est criminelle.
La raison unie a la force est divine.

Arthur Bauer.

Théorie psycho-physiologique de la droiterie[1]

(*Suite*).

Il n'est pas sans intérêt de faire connaître ici les opinions de Regnault (1914), lesquelles sont en opposition complète avec celles de Herber (1912). Ces dernières font état de l'inactivité relative de la main gauche, en l'expliquant comme une nécessité physiologique. Or, d'après Regnault, la main gauche est active, et la différence de travail que fournit chaque main est avant tout qualitative. Il suffit d'observer les passants : ils tiennent leur parapluie de la main gauche, ils portent le panier, les objets, le bébé du bras gauche. La main droite reste libre, parce qu'elle est plus apte à écarter les obstacles qui peuvent se présenter tout à coup, plus apte à accomplir un mouvement complexe et difficile. La dextre exécute par conséquent les actes délicats qui exigent des mouvements nombreux, variés, rapides, dus à des contractions musculaires dynamiques; la senestre accomplit les actes faciles, de longue durée qui exigent des contractions musculaires statiques. Dans les rares métiers où la gauche travaille davantage, ses muscles s'hypertrophient et elle devient plus forte que la droite. C'est le cas des guides de montagne qui tiennent le piolet de la main gauche et, quand il est nécessaire de freiner, agissent plus fortement avec celle-ci; aussi marque-t-elle au dynamomètre 5 kg. de plus que la droite (Marie et Nachmann, *Bull. Société Anthrop.*, Paris, 1912). C'est aussi, comme l'a noté Schmidt, le cas des ouvriers verriers qui travaillent surtout du membre gauche. Mais ces sujets n'en restent pas moins droitiers.

Regnault a noté que chez les ouvriers adonnés aux travaux de force, l'ongle du pouce droit peut être plus large de 4 millimètres.

1. Voir le n° précédent de la *Revue*.

(Accroissement des ongles de la main, *Bull. Soc. Anthropol.* Paris, 1898.) Le membre qui travaille le plus, qui fait le plus d'efforts, se développe le plus. Dans les métiers qui obligent le droitier à fournir un travail égal des deux membres, les muscles sont également développés, les deux mains aussi épaisses et les ongles des pouces de même largeur. Regnault a observé notamment cette égalité chez le cordonnier. Tous ces faits ne constituent d'ailleurs qu'un paragraphe du chapitre des déformations professionnelles. Dans certains métiers, dans certains sports, une épaule, une cuisse, un doigt, etc., s'hypertrophient au point d'être difformes. Telles sont l'hypertrophie du muscle quadriceps crural droit chez les escrimeurs, du deltoïde et des muscles de l'avant-bras à droite chez les joueurs de pelote basque.

Les animaux sont ambidextres parce que, chez eux, la division du travail n'existe point, ou existe à un faible degré. L'homme est droitier parce que chez lui la division du travail est poussée au plus haut point. C'est par raison d'utilité que l'homme se sert de préférence d'une seule main pour les travaux délicats. Il choisit la droite, mais, s'il le fallait, il y pourrait employer la gauche. On sait que les amputés, les paralysés du bras droit éduquent leur bras gauche et arrivent à s'en servir parfois aussi bien que de celui qu'ils ont perdu. On sait encore que certains professionnels, comme les pianistes, les violonistes, savent exécuter de la main gauche des mouvements très difficiles.

Galippe a dit en parlant de l'enfant gaucher : « Cet enfant dessine, écrit de la main droite, mais vient-il à se battre, se sent-il pressé par son adversaire, immédiatement c'est le bras gauche qui entre en jeu, parce que, en dépit de l'éducation, c'est le bras gauche qui est le plus vigoureux. De même s'il s'agit d'atteindre un but à l'aide d'une pierre, l'enfant, bien que pouvant lancer alternativement un projectile du bras droit et du bras gauche, est plus adroit du bras gauche que du droit. Il en est de même à l'escrime. »

De même le violoniste et le pianiste ont à exécuter avec la main droite un travail plus délicat qu'avec la gauche ; chez eux, la main gauche est la main mécanique, la main droite est la main artiste.

D'après Regnault, la main gauche n'est donc pas inactive, mais elle exécute un travail différent. Vouloir rendre les enfants ambi-

dextres, c'est s'opposer à leur perfectionnement naturel qui amène la division du travail, c'est lutter contre la loi universelle du moindre effort, c'est en faire des maladroits.

Pour expliquer la droiterie, Regnault s'en rapporte simplement à la prééminence de l'hémisphère gauche, plus pesant que le droit, ainsi que l'ont démontré Broca et Gratiolet. En réalité donc, il ne donne aucune explication, car le fait mis en avant n'est qu'une constatation.

Il y a donc opposition complète entre les opinions de Herber et les nôtres d'une part et celles de Regnault de l'autre. La première de ces opinions considère la droiterie comme une nécessité physiologique; d'après Regnault, « l'homme a choisi la droite, mais, s'il le fallait, il pourrait employer la gauche ». Il est superflu, semble-t-il, de réfuter opinion semblable après tout ce qui vient d'être dit. Le physiologiste français a été induit en erreur par les nombreux exemples d'hypertrophies musculaires qu'on observe dans certains métiers. Mais l'un n'exclut pas l'autre. Nous savons bien que la fonction fait l'organe. C'est pour cette raison sans doute que l'espèce humaine a développé la main droite par l'exercice à travers les siècles, mais cette nécessité a suivi un déterminisme rigoureux.

Il y a encore certains points à réfuter dans les deux travaux (Herber et Regnault). Dans la science, ne peuvent s'accréditer des erreurs comme celle qui attribue une supériorité à l'asymétrie parce qu'elle est presque nulle chez les animaux, peu développée chez le sauvage et fortement accentuée chez l'homme civilisé, plus forte chez la femme que chez l'homme, chez l'enfant que chez l'adulte. Ce serait à croire que notre civilisation ne nous a apporté que progrès. Il y a, hélas! l'envers des choses. Rien ne peut mieux illustrer ce phénomène que le tableau de la myopie qui montre que cette affection, presque nulle chez le paysan et l'homme inculte, progresse étrangement avec le degré d'instruction, au point de devenir la plus accentuée chez les universitaires. Pourtant personne n'ira considérer la myopie comme un signe de supériorité. Elle est une conséquence fâcheuse — mais évitable — d'un certain état de choses. Il faudrait voir s'il n'en est pas de même pour l'asymétrie. Elle a progressé non avec la division du travail, mais avec l'intensité du travail qui n'a fait qu'accentuer les consé-

quences de la loi du moindre effort, au point de mener à des malformations professionnelles et à des difformités.

Qu'un fond pathologique soit parfois nécessaire à l'éclosion du génie, nous ne voulons pas en disconvenir, et une forte dose d'asymétrie est peut-être favorable à cet égard. Mais on n'a jamais encore vu la pédagogie pousser à des malformations pour atteindre un but aussi obscur qu'incertain. On ne peut admettre la neutralisation de l'organe le plus faible[1].

Examinons maintenant le point sur lequel Regnault appuie le plus : la main gauche ne serait pas inactive, elle aurait seulement à remplir un travail qualitativement différent.

Cette différenciation des deux mains parait, au premier moment, séduisante. Mais elle n'est qu'une apparence, et nombreux sont les paresseux, comme cet intellectuel, cité par Félix Regnault, qui écrivait de la main droite en mettant la gauche dans la poche au lieu de s'en servir pour fixer le papier. En réalité les travaux exécutés par la main gauche sont insignifiants, ils ont pour but d'aider la main droite comme le ferait une résistance mécanique sans intelligence. D'ailleurs Regnault se contredit lui-même, car, si les travaux exécutés par les deux mains n'étaient différents que qualitativement et non quantitativement, le cerveau gauche ne serait pas plus pesant que le droit, fait établi par Broca et Gratiolet et que Regnault considère comme essentiel[2].

L'explication qui nous paraît la plus plausible est la suivante : La main droite a développé une force plus considérable que la gauche pour des raisons énumérées plus haut. C'est donc une supériorité acquise dans le développement phylogénique. Le travail de la main droite a retenti sur l'hémisphère gauche et a produit sa suprématie et cela non seulement au point de vue moteur, mais, comme le démontrent les expériences relatées antérieurement, aussi au point de vue de la sensibilité, de l'adresse, de l'intelligence en raison des connexions existant entre les différents centres[3]. La différence entre les deux hémisphères, tout d'abord

1. L'exemple du strabisme cité par Herbeř est mal choisi, vu l'action synergique des yeux et la diplopie qui résulte de la moindre déviation.

2. Dans son rapport présenté en 1911, Mlle V. Kipiani a déjà insisté sur ce fait que la main gauche est « statique » et la droite « dynamique ».

3. Remarquons le rôle important attribué dans cette théorie à l'influence exercée par le travail manuel sur le développement de l'intelligence. Elle se traduirait par une différence pondérale.

physiologique, est devenue psychologique dans le cours des temps. Toutes ces facultés sont à l'heure actuelle strictement associées entre elles. Certes, on peut présenter telle supériorité pour une main et telle supériorité pour l'autre, mais nous attribuons ce résultat en première ligne à l'exercice. En règle générale, la main la plus forte est aussi la plus adroite; elle est la « main intelligente ». Weber apporte de nombreuses preuves qui semblent montrer que c'est l'écriture avec la main droite qui a développé le centre de la parole à gauche. Le même raisonnement pourrait être poursuivi à l'égard des autres centres unilatéraux. Leur localisation unilatérale serait donc artificielle (agnosie, apraxie). Une rééducation psychique paraît désirable. Une dissociation de ces diverses supériorités nous paraît possible, vu que seule la prédominance de force à droite paraît une nécessité physiologique. Ce que Regnault considère comme un fait existant : la différence qualitative entre les deux mains, nous souhaitons la voir s'établir dans l'avenir grâce à des exercices appropriés. Mais nous désirons aussi voir diminuer la différence quantitative entre les deux côtés. Somme toute, tout en trouvant naturellement justifiée la suprématie de la main droite, qui restera toujours la main la plus intelligente chez le droitier, nous souhaitons pour la gauche une quantité dans la qualité.

Et comme conclusion pratique : L'ÉDUCATION BIMANUELLE A POUR BUT DE CORRIGER L'EXCÈS DE SUPRÉMATIE D'UNE MAIN, SUPRÉMATIE QUI A DÉPASSÉ DE BEAUCOUP L'ASYMÉTRIE ORIGINELLE PAR SUITE DE L'EXERCICE PRESQUE EXCLUSIF DU COTÉ DU CORPS DONT LE TRAVAIL S'ACCOMPLISSAIT SUIVANT LA LOI DE LA MOINDRE RÉSISTANCE.

Nous ne considérons pas la question comme résolue au point de vue pratique; nous avons essayé de la poser. Seule l'expérimentation sera en mesure de donner des réponses satisfaisantes aux problèmes qui se posent nombreux. Déjà nos expériences ont soulevé plusieurs de ces problèmes. Quoi qu'il en soit, on peut d'ores et déjà préconiser nombre d'exercices d'ambidextrie, tels que les jeux, le dessin, la gymnastique ambidextre, etc. Quant à l'écriture, il serait avantageux d'introduire dans les écoles la dactylographie, qui d'ailleurs viendra inévitablement remplacer toute écriture de longue durée, car l'écriture à la machine développe les deux mains; l'écriture ordinaire développe une seule

main et nous l'incriminons d'être une cause prépondérante d'un développement anormal de l'asymétrie.

On s'est posé aussi la question de savoir si les gauchers méritent leur nom et s'ils sont réellement plus « gauches » que les droitiers. Il faut examiner la question à deux points de vue différents. Les gauchers sont de fait plus maladroits que les droitiers dans la vie sociale, car cette vie a été organisée pour les droitiers. Représentons-nous de nombreux convives droitiers et un seul gaucher assis autour d'une table. Les plats sont servis du côté gauche et le service avance automatiquement. A un moment donné l'ordre doit être renversé à cause du gaucher, sinon ce dernier est incommodé, renverse des plats, etc. Dans une société de droitiers, le gaucher fait figure maladroite. C'est encore une raison pour éduquer sa main maladroite (la droite). Il en est tout autrement dans la vie privée du gaucher. Il est rare qu'un gaucher n'éduque plus ou moins sa main droite et par ce fait il se rapproche de l'ambidextrie. Un droitier sera plus asymétrique qu'un gaucher et l'asymétrie très prononcée détermine la maladresse.

Et au point de vue de la beauté, de l'adresse, de la grâce des mouvements, une symétrie plus ou moins parfaite est de rigueur. Nous devons renoncer à la symétrie complète de l'organisation, qui ne se retrouve nulle part, mais cette asymétrie est légère : anatomiquement elle ne se décèle que grâce à des mensurations très rigoureuses, physiologiquement elle est plus prononcée et se reconnaît dans la vie journalière. Mais n'allons pas favoriser des déviations trop prononcées, car alors nous déterminerions des *asymétries pathologiques*, comparables aux asymétries des dégénérés, qui sont des stigmates. Ne créons pas la laideur artificiellement. Grâce à la gymnastique et particulièrement à la *gymnastique rythmique*, il est possible de donner aux deux hémisphères une vigueur nouvelle et une activité propre. Et il n'est pas sans intérêt de constater que les hémorragies cérébrales atteignent de préférence l'hémisphère gauche, de beaucoup plus actif.

Dans notre communication au premier *Congrès international de Pédologie* (Bruxelles, 1911) nous disions que la nécessité d'un développement bilatéral étant admise comme un postulat, il est permis de se demander quelles seront les règles que suivra le développement

des deux hémisphères. Quels seront les exercices, quels seront les mouvements que l'on préconisera?

Les deux hémisphères doivent-ils être développés d'une façon inégale qualitativement ou d'une façon égale? Il y a ici deux points à considérer :

a) Les mouvements de résistance, d'effort prolongé, d'attitudes de longue durée, qui exigent un grand déploiement de force et d'endurance, doivent être exécutés *d'une façon symétrique*, en prenant ce mot dans son expression la plus simple. Ces mouvements devront donc se faire dans un sens opposé, suivant la loi de la symétrie bilatérale. A cette catégorie appartiennent : la marche, la natation, l'écriture (bimanuelle), le dessin, les différents sports, la gymnastique simple. Chaque main suivra de cette façon ses dispositions naturelles qui rendent l'exécution plus facile et, en quelque sorte, automatique. Les hémisphères agiront alors d'une *façon synergique* et obéiront au même ordre, au même stimulant.

b) Les mouvements qui n'exigent pas une grande résistance, ni une attitude de longue durée, peuvent s'orienter d'une façon *qualitativement différente* des deux côtés. C'est ainsi qu'agit la gymnastique compliquée et surtout la gymnastique rythmique, les différents mouvements et poses plastiques, etc.

Ce genre d'exercices est certes des plus salutaires au point de vue du développement des hémisphères. Jusqu'à quel point l'indépendance des deux hémisphères doit-elle être favorisée? La machine humaine peut être comparée à une machine industrielle quelconque. Mais le genre de mouvement à exécuter ici et là n'est pas exactement le même. Dans la machine industrielle, une indépendance considérable des pièces est des plus désirables et il en est de même pour la vitesse. En appuyant sur un bouton on peut y changer instantanément le genre de mouvement, transformer un mouvement en un autre, ralentir, arrêter, mettre en marche, modifier une partie de l'appareil et laisser intacte l'autre moitié. Or, le moteur humain n'exige, pour son fonctionnement, ni des vitesses aussi grandes, ni une indépendance aussi parfaite de ses parties. Comparablement au monde physique, les réactions de l'être vivant sont d'une extrême lenteur. Il faut, certes, les raffermir par une éducation motrice appropriée, qui aura pour résultat de *développer les zones psycho-motrices* et avec elles *la volonté* et *l'attention*

volontaire. La notion du rythme sera en même temps acquise. Mais nous croyons qu'en créant un état d'indépendance fortement accentué des deux hémisphères, on porterait par cela même atteinte à l'unité du « moi », en développant un genre d'asymétrie très funeste, les dédoublements de la personnalité, les dissociations et un état de déséquilibre.

Nous voulons en conclure que nous voyons dans la *gymnastique rythmique de Jacques Dalcroze* un merveilleux instrument de développement bilatéral et de culture psycho-motrice. Mais, à raison même de son importance, elle doit être appliquée avec beaucoup de discernement et ne pas dépasser certaines limites.

Notre *théorie psycho-physiologique de la droiterie* — comme son nom l'indique — ne prétend expliquer que l'origine de la droiterie. En ce qui concerne la gaucherie, nous devons nous contenter de dire qu'elle est une inversion psycho-motrice (et parfois viscérale), un renversement morbide, *une vraie asymétrie dans le sens pathologique*, comparable aux stigmates. Seulement les asymétries des dégénérés ne présentent pas d'habitude une entrave à l'accomplissement des fonctions, alors que l'inversion du gaucher présente un danger pour la fonction cardiaque.

Notre théorie n'explique pas non plus l'origine de l'asymétrie de l'organisation. Il faudrait dans ce cas rechercher pourquoi la disposition des viscères, et particulièrement du système circulatoire, est asymétrique. Des deux hypothèses, celle qui considérerait comme primitive la prédominance du bras droit qui aurait refoulé le cœur à gauche et celle qui considère l'asymétrie du cœur comme primitive, nous avons choisi cette dernière, car l'expérimentation a prouvé l'action nuisible sur le cœur du travail accompli avec la main gauche.

*
* *

La droiterie, la gaucherie et l'ambidextrie, ont donné lieu à de nombreux travaux. Un des plus récents est celui de Mlle V. Kipiani, publié par la Faculté Internationale de Pédologie et présenté au *Congrès International de Pédologie de Bruxelles* (1911)[1]. Il n'est pas

1. V. Kipiani, *Ambidextrie. Étude expérimentale et critique* (Travaux de la Faculté Internationale de Pédologie, Alcan, Paris, et Lebègue, Bruxelles, 103 p., 1912).

sans intérêt de résumer les nombreuses preuves réunies par Mlle Kipiani en faveur de l'éducation ambidextre.

Weber affirme que le développement uniforme de nos deux mains contribuerait à rendre à l'humanité la possession du siège droit de la parole et à faire de toute une partie du cerveau, actuellement en friche, un organe capable de servir à l'œuvre de la civilisation.

Fraenkel a rapporté des cas de malades paralysés de la main droite et qui présentaient en même temps de l'aphasie. En leur apprenant à écrire de la main gauche on ne tarda pas à développer le centre droit du langage. Le paralytique regagna donc l'usage de la parole. Une seule observation de ce genre présente un intérêt plus grand que toute une argumentation vaine. Elle démontre aussi la liaison stricte qui unit la parole à l'écriture et l'énorme importance prise par l'écriture dans les fonctions cérébrales.

Ces constatations fournissent aussi la preuve, de la nécessité, pour la main gauche, d'apprendre à écrire. L'exercice de la main gauche ne peut donc se limiter à des mouvements gymnastiques seuls, mais, comme l'usage de la parole est parmi les fonctions les plus intellectuelles de l'homme, il doit comprendre suivant notre avis aussi l'écriture et le dessin, et ce dernier, bien qu'étant d'exécution manuelle, touche néanmoins à l'une des fonctions les plus élevées (esthétique et art). En un mot la main qui est l'organe du cerveau, son organe principal d'exécution, un de ses moyens de réalisation, doit se développer bilatéralement, afin de tirer des abîmes de l'inconscient les trésors de l'intelligence, enfouis dans l'hémisphère inactif et voués à une mort certaine, faute d'exploitation.

L'usage simultané des deux mains rend plus harmoniques les fonctions cérébrales et mentales des enfants. Omer Buyse, lors de sa visite chez Tadd, aux États-Unis, a constaté le maintien hygiénique et aisé des dessinateurs ambidextres ; le double mouvement exige une station droite, symétrique et finit par imposer à l'enfant comme une habitude. L'ambidextrie a pour elle la physiologie et la logique, son apparition dans le dessin est l'extension heureuse d'un principe inattaquable, dit-il.

La méthode veut que chaque enfant dessine suc cessivement les formes d'entraînement sur papier, au crayon, au pinceau ; qu'il compose des motifs, modèle la terre, sculpte le bois dans une courte période de leçons.

Tantôt l'élève se sert simultanément des deux mains, tantôt alternativement.

En Angleterre, c'est John Jackson, fondateur de la *Société pour l'éducation ambidextre de Londres*, qui est devenu le propagateur de l'éducation bimanuelle. On a constaté déjà ceci : même quand l'ambidextérité est limitée à un simple commencement de l'éducation, les élèves se tiennent mieux, ont la tête plus droite et plus haute, sont, en un mot, plus propres à comprendre, « plus intelligents » ; même quand l'effort est borné à faire écrire des deux mains, les travaux de l'école sont meilleurs sur tous les autres rapports.

En Belgique, des essais d'éducation ambidextre ont été introduits par Sluys à l'École Normale de Bruxelles, puis dans l'école des filles dirigée par Mme Michiels. En Allemagne, nous trouvons le nom de Pabst (Leipzig) parmi les partisans du nouveau système.

Mlle V. Kipiani a proposé tout UN SYSTÈME DE RÉFORME DE LA LECTURE ET DE L'ÉCRITURE basé sur les considérations précédentes.

En ce qui concerne la lecture l'auteur a voulu supprimer les grandes saccades des yeux qui correspondent au passage de la fin d'une ligne au commencement de la suivante, qui exigent un changement continuel d'accommodation et sont extrêmement fatigantes (Javal). En effet, calculons la distance parcourue par les yeux *de gauche à droite* dans la lecture. On lit aisément par minute 100 lignes de 8 cm., ce qui fait 8 m. Par heure on lit 480 m. Les intellectuels lisent en moyenne cinq heures par jour, ce qui constitue 2 400 m. Multiplions ce chiffre par les trois cent soixante-cinq jours de l'année et on aura 876 km. Pour 46 ans de lecture nous aurons un peu plus de 40 000 km., ce qui correspond à la circonférence de la terre, dit Mlle V. Kipiani. Et, si nous comptons la distance en sens inverse, distance parcourue inutilement, et qui fatigue davantage que la première, car elle est parcourue avec un grand effort d'accommodation et une vitesse plus grande, nous aurons un total qui dépasse deux fois la circonférence de la Terre.

L'auteur pense que cette asymétrie de la lecture qui se fait toujours de gauche à droite et les saccades obliques imposées aux yeux à la fin de chaque ligne sont les causes principales de la plupart des anomalies des yeux chez les lecteurs. La lecture d'un volume de 200 pages correspond au développement d'une ligne de 1 km. Et nombreuses sont les personnes qui lisent un volume par

jour. Particulièrement fatigante est la lecture très rapide, lorsqu'on parcourt des volumes afin d'en saisir l'idée principale. La lecture très rapide demande en effet un travail d'accommodation continuel et de très nombreuses saccades.

Pour remédier à ces inconvénients Mlle Kipiani propose un système de lecture qui supprime les grandes saccades et donne aux yeux les mouvements symétriques en disposant l'impression des livres de la façon suivante : une ligne serait imprimée en caractères ordinaires et se lirait de gauche à droite, à la façon ordinaire; la ligne suivante serait imprimée *en miroir* (chaque lettre étant renversée latéralement) et se lirait de droite à gauche, et ainsi de suite. De cette façon la continuité du regard serait assurée, la longue saccade des yeux supprimée.

Si la lecture « en miroir » nous paraît difficile, c'est à cause d'une longue habitude à ne lire que l'écriture ordinaire. Chez l'enfant, l'apprentissage de la lecture en miroir se fait avec la plus grande aisance.

Quant à l'écriture, Mlle V. Kipiani préconise l'*écriture ambidextre*.

Déjà plusieurs éducateurs, désireux d'éviter chez l'enfant la paralysie imposée à la main gauche, ont pensé à lui apprendre à écrire des deux mains (Jackson). Mais chaque fois, dans la méthode suivie, le travail des deux mains était exigé similaire. Cela explique certains insuccès du procédé. Si la main gauche doit écrire exactement comme la main droite, une attitude rigoureusement droite et l'écriture droite deviennent nécessaires. Or, l'écriture strictement droite est artificielle, elle demande une contraction fatigante des muscles, une raideur qui n'est nullement naturelle.

Prenant en considération que les mouvements naturels des deux mains sont divergents par rapport à l'axe médian des corps, il faut donner à la main droite l'écriture de la page de droite; une ligne sera écrite à la façon ordinaire, la ligne suivante en miroir, la troisième comme la première, et ainsi de suite. Voici pour la main droite. Quant à la main gauche, elle remplirait de la même façon la page disposée à gauche.

Ainsi, chacune de nos mains écrirait à la façon ordinaire et aussi en miroir, et la seule différence entre les mains serait que

chacune d'elles suivrait sa pente naturelle, spécifique : pente inclinée de droite à gauche pour la main droite; pente inclinée de gauche à droite, pour la main gauche. Les yeux et les mains ne seraient pas dérangés par les saccades et les sauts obliques. Et, quant à la position du sujet, l'inclinaison du corps lors de l'écriture penchée de la main droite serait compensée par l'inclinaison inverse lors de l'écriture de la main gauche. Il n'y aurait donc pas de déformation du thorax et de scoliose.

La fatigue se dissipant lors de l'écriture alternative des deux mains, la position de la main et du corps étant naturelle, il y aurait une compensation complète, réparation d'usure.

Les essais d'écriture ambidextre, faits dans les écoles de Bruxelles, ont montré à Mlle V. Kipiani l'aisance parfaite des enfants à écrire *en miroir*. Et en plus, au moment de l'apprentissage de l'écriture, ce mode de graphisme paraît tout naturel à l'enfant. La difficulté n'existe que pour l'instituteur, lequel, comme tout le monde, a subi une déformation par l'usage exclusif d'une seule main. D'ailleurs des adultes de bonne volonté ont appris rapidement à écrire en miroir.

Si la réforme proposée par Mlle V. Kipiani semble étrange au premier abord, c'est uniquement à cause de notre manque d'habitude à nous servir de la main gauche.

Il y a aussi la difficulté d'ordre technique. La réforme de la lecture nécessite un remaniement complet de l'outillage d'imprimerie. Ce sera là un obstacle à sa vulgarisation, obstacle qui certes sera franchi un jour.

En ce qui concerne l'écriture, il paraît probable que la généralisation de la dactylographie rendra possible l'activité des deux mains.

En passant au *dessin*, Mlle V. Kipiani constate que la presque totalité des enfants orientent à gauche les profils qu'on leur demande de dessiner. Bien plus, en examinant les tableaux originaux de nombreux peintres ainsi que les reproductions des peintures de tous les musées d'Europe, elle constate que la majorité n'est orientée que d'un seul côté (à gauche). Hommes, chevaux, bicyclettes, aéroplanes, tout ce qui se meut sur la terre ou dans les airs, dit-elle, tout ce qui est orienté par la main de l'homme, regarde, marche, court et vole vers la gauche sur la toile ou le

papier. Quel défaut d'orientation! quel manque d'observation, quelle anomalie du sens de l'espace!

Quelle est la cause de cette orientation hémiplégique? La raison principale s'en trouve dans le mouvement de l'écriture de la main droite qui commence à gauche, les yeux se portant de gauche à droite. Cette cause est d'ailleurs subordonnée elle-même aux lois de l'anatomie et de la physiologie des muscles de la main, qui dessine avec plus de facilité dans cette direction.

C'est parce qu'on ne dessine que de la main droite qu'on oriente ses tableaux et dessins à gauche. C'est là la disposition la plus facile, la plus aisée, la moins raisonnée et c'est pourquoi elle est générale chez l'enfant. Le peintre la change fréquemment grâce à sa virtuosité et aussi pour des raisons de convenance, de symétrie, d'esthétique; néanmoins, ici encore, c'est l'orientation à gauche qui prédomine[1].

Il est donc permis de dire, conclut Mlle V. Kipiani, que l'usage pour ainsi dire exclusif d'une seule main ne nous donne de l'espace qu'une notion inexacte et fragmentaire; au lieu d'orienter ses figures dans toutes les directions possibles, d'accord en cela avec la réalité qui nous environne, le dessinateur droitier leur donne une direction stéréotypée, toujours la même. Ces dessins pourraient être dénommés « dessins d'hémiplégiques », tellement l'usage exclusif d'un seul hémisphère cérébral fait de nous des êtres incomplets.

Les exemples de peintres gauchers ou ambidextres qui orientent leurs personnages dans les divers sens sont une démonstration du bien fondé de cette opinion.

L'orientation des personnages chez les anciens Grecs et chez les Égyptiens était de préférence à droite. Il en est de même des dessins des Chinois et des Japonais. Mlle Kipiani attribue ce résultat, entre autres, à leur écriture centripète[2].

1. Dans des expériences faites dans les écoles, Mlle V. Kipiani a demandé aux enfants de faire une suite de dessins sur un sujet déterminé, par exemple : Un accident involontaire. Or, non seulement l'orientation à gauche est générale, mais elle est adoptée même dans le cas où elle se trouve être en désaccord avec le bon sens. Ainsi nous voyons un bicycliste pédalant dans la direction de la main gauche. Un accident lui arrive. On le transporte sur une civière, mais la logique exige de rebrousser chemin pour revenir au point de départ. Or, le mouvement continue dans le même sens (à gauche).

2. Mlle Kipiani attire l'attention sur ce fait intéressant, que chez les Européens l'idée principale du tableau se trouve du côté gauche, chez les Chinois et les Japonais c'est du côté droit que se déroule la scène principale et c'est du côté droit que sont orientés les personnages et les objets.

Grâce à des procédés qui sont indépendants de l'exécution manuelle (photographie, cinématographie), notre art se modifie et la variété du mouvement s'y introduit.

*
* *

Nous formulons, en guise de conclusion générale, que L'HOMME CULTIVÉ DOIT ÉVITER L'AMBIDEXTRIE TOTALE AU MÊME TITRE QUE LES FORMES TRÈS PRONONCÉES DE L'ASYMÉTRIE. Opinion pareille fut émise en 1911 par Stier dans une étude très scrutée sur la gaucherie, où l'auteur se base principalement sur les données anatomiques et cliniques. La détermination exacte du nombre de gauchers chez les adultes est fort difficile suivant cet auteur, vu que l'éducation cultive la main droite. L'enfant présente une tendance plus accentuée pour la gaucherie que l'adulte. En ce qui concerne l'asymétrie de la figure, il rapporte les observations de Halleroorden et Liepmann, qui photographièrent les visages d'un certain nombre d'hommes et obtinrent pour chaque individu deux portraits, dont l'un était formé de deux demi-faces gauches et le second de deux demi-faces droites. Dans tous les cas — sauf un — on trouva plus ressemblant à l'original le portrait formé des deux moitiés droites, et seulement dans un cas le portrait fait des deux moitiés gauches; ce dernier était celui d'un gaucher, le seul dans l'expérience citée. Par conséquent, nous fixons mieux dans la mémoire, comme étant plus caractéristique, l'image de cette moitié de la face humaine qui correspond au côté le plus actif.

D'après Orchanski, le développement harmonieux des deux moitiés du corps est susceptible d'exercer une influence très favorable sur le développement général et, chez les enfants arriérés présentant des troubles de la parole, IL PEUT FAVORISER L'ACQUISITION DU LANGAGE. Mais, d'autre part, on a constaté fréquemment un retard dans l'acquisition du langage et le bégaiement chez les enfants gauchers dont la main droite était exercée. Récemment, Ballard, après l'examen de 13 000 enfants, arrive à cette conclusion que, tandis que 2 p. 100 seulement des enfants normaux bégaient, le bégaiement est constaté chez 17 p. 100 des enfants gauchers qui ont appris à écrire avec la main droite.

Stier explique ces constatations par la lutte pour la suprématie

qui s'établit entre l'hémisphère gauche et droit; avec l'âge un hémisphère prend le dessus, la direction générale devient plus homogène et alors les troubles de la parole disparaissent.

Nous ne voyons dans les faits relatés aucune objection à l'apprentissage de l'écriture des deux mains. En effet l'hémisphère gauche chez le gaucher ne possède ni le centre de Broca, ni le centre de Wernicke, lesquels sont situés dans l'hémisphère droit. Si on avait exercé les deux côtés, on pourrait s'attendre à voir se développer le centre bilatéral de la parole, grâce à l'exercice du centre existant. L'équilibre n'aurait cessé de se maintenir. Or, par une inconséquence tout à fait inadmissible, on n'exerce qu'un seul côté, celui qui n'a aucune action pour ainsi dire sur les centres qu'on désire développer.

Les exemples de ce genre sont d'une part des plus intéressants pour la théorie de la gaucherie et de la droiterie, et de l'autre ils démontrent la force des idées préconçues parmi les pédagogues. Transformer un gaucher en un droitier, c'est aller à l'encontre des lois naturelles, c'est vouloir anéantir les facultés existantes. Il est clair que si l'écriture se fera d'une main, ce sera de la main supérieure, droite ou gauche. Notons que lors de l'apprentissage de l'écriture par la main gauche chez les droitiers, aucun fait de ce genre n'a été relaté.

Les gauchers nous apparaissent défectueux — pris en masse — et l'éducateur avisé devra compter avec cette donnée. Il paraît probable que leur inversion psycho-motrice les expose à un certain degré de déséquilibre.

Le gain d'énergie obtenu par l'éducation bimanuelle est évalué à 50 p. 100 par Fraenkel. Les élèves, les manœuvres, les artisans, les soldats sont visiblement avantagés. Lors d'une paralysie la parole reste assurée. La crampe des écrivains n'existerait plus, vu que la main ne serait pas surmenée par un excès de travail. Un enfant éduqué bilatéralement, présente une facilité plus grande pour les études; l'assimilation du sujet d'étude se fait plus aisément par les deux hémisphères, le cerveau est irrigué plus abondamment par le sang et la volonté a une force de concentration plus grande. Tels sont les résultats obtenus expérimentalement en Amérique, en Angleterre, en Suède, au Danemark et même en Allemagne.

Dans la « Haushaltungsschule » à Berlin LA CULTURE BI-MANUELLE

a eu pour effet de redresser l'attitude des élèves, d'éviter les scolioses et d'assurer un rendement intellectuel meilleur. En été 1906 on institua à Königsberg auprès de quatre écoles des cours pour l'étude de la culture systématique de la main gauche (*Linkskultur*). Les cours se rapportaient à l'écriture, au dessin et aux exercices d'adresse. D'après la relation des autorités locales, les résultats furent *excellents* (Vorzüglich).

A Berlin, on s'occupa aussi de la culture de la main gauche. En 1911 le médecin scolaire Schäfer réunit une statistique sur la gaucherie dans les écoles de Berlin en adressant aux parents un questionnaire. Le matériel d'étude comportait 18000 enfants. Il résulta que la gaucherie existe chez 4,06 p. 100 des enfants, dans une proportion de 5,15 p. 100 pour les garçons et de 2,98 p. 100 pour les filles. La proportion des enfants se servant également des deux mains fut trouvée minime (0,21 p. 100). La très grande majorité des enfants (95,73 p. 100) est donc formée de droitiers. Sur le total des 228455 enfants des écoles communales de Berlin, il y avait donc 9265 gauchers. Cela suffirait pour peupler 12 grandes écoles. Cependant, dit un peu ironiquement Dickhoff, l'inspecteur scolaire à Berlin, il n'a pas encore été question d'ouvrir des écoles pour gauchers avec des maîtres gauchers. Schäfer trouve l'hérédité de la gaucherie nettement accusée; elle se retrouve directement chez 60 p. 100 des gauchers; elle manque dans les autres cas. Et Schäfer plaint les enfants gauchers qui entrent dans la vie sans que leurs aptitudes résultant de leur gaucherie naturelle soient reconnues. Et il réclame en conséquence la pratique de la culture des deux mains. Il ne prévoit pas de grandes difficultés pratiques, car des gauchers se trouvent aussi parmi les maîtres.

Arno Fuchs a plaidé la cause de l'éducation bi-manuelle et il la réclame principalement pour les enfants anormaux.

L'étude de L. Katscher « Die Ausbildung der linken Hand », ainsi que l'ouvrage de Fraenkel : « Wert der doppelhändigen Ausbildung für Schule und Staat » ayant attiré l'attention du médecin scolaire Meyer, un essai d'éducation bi-manuelle fut tenté dans les écoles d'enseignement spécial à Berlin en 1911. On exerça la main gauche à l'*écriture*, *le dessin*, les *travaux d'adresse* et la *gymnastique*. On constata au début des exercices l'éveil d'un grand intérêt accompagné de plaisir de la part des élèves, mais plus

tard la maladresse physique apparut comme un grand obstacle, particulièrement dans l'écriture, où on vit apparaître l'écriture en miroir. Déjà l'éducation d'une seule main est fort difficile chez les enfants anormaux, conclut le rapport, et il faut considérer l'emploi de l'autre main comme une lourde et nouvelle charge dans l'éducation.

Le dessin donna des résultats meilleurs, surtout le dessin sur des tables murales. De même les travaux d'adresse (construction, pliage, tressage) furent couronnés de succès. Mais là où on devait se servir d'instruments tranchants et piquants, il fallait agir avec grande prudence et attention, car de légères blessures n'étaient pas rares à se produire.

En ce qui regarde la gymnastique, les exercices de plier les doigts, la main et le bras gauche, donnèrent une agilité et une adresse croissantes au membre supérieur gauche.

Vu le temps insuffisant des exercices (à peine cinq mois) il n'a pas été possible de constater une influence favorable de la culture de la main gauche sur le développement général intellectuel.

Nous avons reproduit presque textuellement les conclusions du rapport. Il faut convenir qu'elles sont favorables, vu surtout qu'on avait affaire aux enfants anormaux, lesquels, comme le constate le rapport, ont déjà tant de peine à éduquer une seule main, la main prééminente. Quant à l'écriture en miroir qui est apparue lors des exercices scripturaux avec la main gauche, c'est là un fait tout naturel, car ce genre de graphisme est physiologique pour la main gauche (voir plus bas). Mais l'on comprend que les pédagogues qui ignoraient ces détails, pouvaient s'effaroucher à la vue d'un mode d'écriture qui ne se laissait pas lire à la façon ordinaire et qui, par conséquent, ne pouvait présenter aucune utilité pratique. Ce court essai d'éducation bi-manuelle chez les enfants anormaux, a donc été couvert d'un plein succès, dans la mesure où la chose était possible. Il est presque inutile d'ajouter que la main gauche, bien qu'écrivant naturellement en miroir, est susceptible d'apprendre l'écriture ordinaire, du moins chez les enfants normaux.

Les remarques qui précèdent nous permettront de comprendre pourquoi dans les nouvelles recherches entreprises en 1913 et relatées par l'inspecteur Dickhoff, de Berlin, les résultats appa-

rurent plutôt mauvais. L'auteur rapporte les résultats obtenus dans 145 classes pour enfants normaux, dont le nombre total a atteint 2 611 (1 497 garçons et 1 114 filles).

Les enfants acceptèrent ces exercices sans aucun intérêt, même avec répugnance et crainte. Chez les déficients intellectuels, constatent les rapports, tout écart, même le plus minime, des habitudes contractées, éveille la méfiance et le déplaisir.

Les exercices de gymnastique faits avec la main gauche sont restés sans résultats. Par contre, les travaux d'adresse se perfectionnèrent à tous les degrés. Les muscles de la main et du bras gauche se renforcèrent par suite du travail. Mais on n'observa jamais la prédominance de la gauche.

Les exercices de dessin consistèrent à faire travailler les deux mains séparément ou simultanément, au début en traçant les mouvements correspondants en l'air, ensuite sur le tableau noir à la craie et en dernier lieu avec un crayon dans le cahier. Ces exercices doivent se faire d'une façon très systématique pour donner de bons résultats. D'une façon générale, les rapports sur le dessin furent assez satisfaisants. Chez les enfants du degré moyen et du degré supérieur on a observé que grâce au dessin la main avait gagné un peu en adresse, mais on a dû renoncer au procédé au degré inférieur. vu la difformité des objets dessinés par la main gauche.

Les résultats furent le moins favorables pour l'écriture. Certains enfants présentèrent l'écriture en miroir. On a pu constater que la propreté de l'écriture de la main droite diminuait quand la main gauche entrait en jeu; on y voit plus souvent des barbouillages, ce qui est la « honte des enfants ».

L'écriture penchée obligatoire ne peut en aucun cas être pratiquée par la main gauche, l'écriture droite est plus conforme à ce genre d'exercice, comme le recommande d'ailleurs Fraenkel. Seuls les enfants ayant bien appris à écrire à la maison ont présenté des avantages. L'écriture n'est pas devenue plus courante. Pourtant en première classe l'écriture était devenue nettement plus lisible.

Les enfants présentent une répugnance accentuée à écrire de la main gauche; ils ont peur de salir le cahier et de faire des taches d'encre. Ils supplient qu'on leur permette d'écrire avec la main

droite seule. La même réclamation est faite par bon nombre de parents qui pensent que les enfants sont arrêtés dans les progrès de l'écriture avec la main droite lorsqu'ils font l'apprentissage de la main gauche. Cette remarque se justifie, dit Dickhoff, et lors des dictées l'on remarque que l'image mentale des mots est fortement altérée chez les enfants qui écrivent de la main gauche. Le nombre de fautes lors de l'écriture de la droite est doublé. La culture de la main gauche se montre donc défavorable au langage.

Aucune influence sur le développement psychique n'a pu être remarquée. Il est vrai que le laps de temps (deux ans) n'est peut-être pas suffisant.

Presque tous les rapporteurs sont d'accord pour affirmer, que les résultats de la culture de la main gauche ne valent pas la peine du temps, du travail et de la patience qu'elle nécessite. Dans beaucoup de cas les exercices ont été abandonnés avant le terme prescrit. Les résultats obtenus dans les Écoles d'Enseignement spécial de Berlin ne confirment donc nullement les vues de Katscher en ce qui concerne un effet favorable sur le développement de l'intelligence. Si la « mécanique de la main gauche », dit Dickhoff, devra être examinée et vérifiée quant à son influence sur les fonctions psychiques, il faut convenir que le matériel scolaire offert par les écoles d'anormaux est mal choisi, car il est composé d'enfants la plupart faibles physiquement ou mentalement, très excitables nerveusement ou bien profondément apathiques. De même le faible degré des dispositions et des aptitudes de ces enfants les discrédite pour ce genre d'expériences. La difficulté avec laquelle ils apprennent les éléments de toute étude scolaire, les oscillations de leur sensibilité et de leur volonté, leurs anomalies mentales, leur résistance inconsciente à l'égard de tout ce qui est nouveau, extraordinaire et incommode, constituent un empêchement pour la mesure du progrès dans le domaine psychique.

Ces conclusions extrêmement modérées formulées par Dickhoff, sont en opposition complète avec les interprétations qu'ont cru pouvoir en tirer certains adversaires trop zélés de l'éducation ambidextre, qui ont voulu englober aussi les enfants normaux dans ces résultats lesquels ne touchent que les anormaux. Or, chez ces derniers, il serait peut-être préférable, dans quelques cas, de ne pas toucher à certains automatismes déjà formés, vu l'impos-

sibilité où ils se trouvent d'en créer de nouveaux. Ce phénomène a d'ailleurs été observé chez tous les faibles d'esprit, où les essais d'intellectualisation ne font qu'obscurcir les automatismes existants.

La différence est grande avec le comportement des normaux, consigné dans de nombreux ouvrages, tel que le livre de plusieurs centaines de pages de Jackson, « Ambidexterity ». Quelle différence aussi avec les résultats obtenus par Mlle V. Kipiani dans de nombreux essais faits dans les écoles de Bruxelles et qu'il nous a été possible de contrôler. Des fillettes de dix à onze ans, *à la première séance*, écrivent avec la main gauche soit en miroir, soit l'écriture ordinaire, de la façon la plus correcte et, fait intéressant, l'écriture de la main gauche possède exactement les mêmes caractères personnels que ceux que présente la droite. Certes, si l'on demande la même chose aux adultes, même aux intellectuels, ils éprouveront une grande gène, car chez eux, la longue habitude a créé aussi des automatismes fixes et une déformation professionnelle. Mais l'enfant normal écrit presque aussi facilement de la gauche que de la droite et parfois il recourt spontanément au graphisme bi-manuel.

Si nous admettons les conclusions de Dickhoff quant au matériel dont il disposait, nous pouvons lui faire quelques critiques quant au principe. En premier lieu, le mécontentement des élèves, les plaintes des parents peuvent être un obstacle pour un pédagogue envisageant les effets actuels d'un enseignement, mais non pour celui qui désire apporter un perfectionnement dans les méthodes pédagogiques. Les enfants et les parents ne suivent que trop la loi de la moindre résistance, et il ne faudrait pas qu'il en soit de même avec les pédagogues. En second lieu, il est permis d'affirmer avec certitude, que ces essais d'éducation bi-manuelle ont été entrepris à un âge beaucoup trop avancé des enfants, car certains avaient douze et même quatorze ans. Comme les enfants anormaux apprennent tard l'écriture qui présente pour eux de graves difficultés (moindres pourtant que la lecture), ils devraient dès leur première enfance être exercés à faire des travaux d'adresse de la main gauche, ce qui faciliterait beaucoup l'acquisition de l'écriture ; cette dernière devrait être enseignée pour les deux mains en même temps. D'une façon générale, tous les enfants, normaux

et anormaux, gagneraient beaucoup si les exercices bi-manuels étaient pratiqués dans la maison paternelle, puis aux jardins d'enfants et à l'école primaire. Les effets bienfaisants constatés par ceux qui ont préconisé cette éducation peuvent encourager dans cette voie. Si quelques effets nuisibles ont été constatés chez les anormaux, ils n'ont rien de mystérieux : ils s'expliquent à la lumière du psychisme défectueux de ces enfants.

En troisième lieu nous ferons à Dickhoff une objection qui se rapporte aux conclusions pratiques de son étude. Nous ne pouvons considérer les résultats obtenus comme négatifs ou nuisibles, pris dans leur ensemble. Seul l'apprentissage de l'écriture fait par la gauche a retenti nuisiblement sur l'écriture de la droite, et comme effets défavorables nous considérons les fautes plus nombreuses apparues lors des dictées. Le mécanisme de l'écriture est en effet le plus récent parmi les centres psychiques du mouvement et sa stabilité est le moins bien assurée. Mais alors on peut supprimer l'écriture de la main gauche chez un groupe d'anormaux, et on peut leur conserver le travail bi-manuel qui a donné des résultats satisfaisants, que nous pouvons qualifier de « brillants » vu la catégorie d'enfants expérimentés.

Nous concluons que *le travail de la main la moins forte a donné quelques résultats défavorables d'une part, chez certains gauchers dont la main droite était exercée à l'écriture, au détriment de la gauche, et chez des droitiers anormaux, dont la main gauche était soumise à des exercices variés, à un âge où les automatismes étaient déjà formés.* A part ces cas défectueux, des auteurs nombreux n'ont fait que citer les effets bienfaisants du travail bi-manuel chez les enfants anormaux droitiers et ils constituent l'immense majorité.

Complétons cette étude par l'exposé des recherches de Stier sur l'ASYMÉTRIE DES NERFS MOTEURS DE LA FACE. Il examina chez 277 personnes la faculté de mouvoir le pavillon de l'oreille à droite, à gauche, ou des deux côtés à la fois. Sur ce nombre 20 ne pouvaient imprimer aucun mouvement volontaire au pavillon. Chez les autres, c'est le côté le plus fort qui était doué d'une facilité plus grande. Une suprématie du même genre a été observée pour la branche frontale du nerf facial. En ce qui concerne la fermeture des paupières, les résultats furent différents chez les soldats et les non-soldats. On connaît l'habitude des militaires de fermer l'œil gauche

pendant le tir. En effet, chez la plupart des soldats droitiers la suprématie de ce côté avait complètement disparu à cause de l'entraînement et même on remarquait une gaucherie apparente des yeux. Chez les non-soldats (hommes, femmes et enfants), les cas unilatéraux sont aux cas croisés comme 22 : 9 chez les gauchers, 75 : 44 chez les droitiers.

La branche buccale du nerf facial a donné les résultats les plus intéressants, car ici on constate le moins de déviations dues à l'habitude. Les lèvres devaient être tirées à droite ou à gauche, ou poussées en avant comme pour l'acte de siffler. Chez les soldats gauchers le rapport des cas unilatéraux aux cas croisés a été de 18 : 2, chez les droitiers comme 16 : 9. Chez les gauchers non-soldats nous obtenons les chiffres respectifs de 25 : 5, et chez les non-soldats droitiers 77 : 22.

Stier attire l'attention sur les résultats obtenus de ses études sur le nerf facial à plusieurs points de vue. Même dans le cas où ses branches sont pourvues par les deux hémisphères, de la même façon, pourrait-on croire, la suprématie de l'hémisphère le plus développé apparaît nette. En second lieu, l'impossibilité d'exécuter un mouvement par un côté de la figure, ne doit pas être considérée comme un signe de parésie Elle est de nature psycho-motrice, donc un signe d'*apraxie*[1].

Il est de fait possible, par des exercices appropriées, d'apprendre à exécuter le mouvement unilatéral, lequel était irréalisable au début, et cela en opposition avec les mouvements sous-corticaux systématisés, dont l'exécution isolée est impossible malgré l'exercice. — En troisième lieu, la transformation de la tendance à l'unilatéralité n'est possible que dans les cas où la différence entre le côté droit et le côté gauche n'est pas très fortement accentuée.

Ces expériences permettent de graduer la symétrie, en prenant pour base l'innervation uni- ou bilatérale des branches oculaires et faciales de la septième paire des nerfs crâniens.

Nous croyons pouvoir généraliser ces observations en disant, que pour beaucoup d'autres mouvements, l'impossibilité apparente

1. L'*apraxie* est l'impossibilité *psychique* d'exécuter certains mouvements appropriés à des buts déterminés malgré la persistance de la connaissance des objets environnants. Un des cas particuliers de l'apraxie est l'aphasie motrice, où le malade ne peut exécuter les mouvements indispensables pour la parole, tout en ayant conservé l'intégrité des voies de projection.

de les exécuter d'un côté du corps n'est pas due à une parésie vraie, mais simplement à l'apraxie. Cette dernière disparaît par l'exercice systématique. Ainsi l'extrême paresse manifestée par la main gauche est d'ordre psychique. Ni les muscles, ni les nerfs ne s'opposent radicalement à l'exécution du mouvement.

Il nous reste à parler ici de l'ÉCRITURE EN MIROIR, qui rentre dans cette catégorie de faits.

On appelle ainsi un mode d'écriture à peu près spécial à la main gauche. Certaines personnes, quand elles sont sollicitées à écrire de la main gauche, tracent les caractères de droite à gauche et de telle façon qu'ils ne peuvent être lus que par transparence ou bien par réflexion dans un miroir.

D'après Durand on peut diviser en trois catégories les personnes bien portantes auxquelles on demande pour la première fois d'écrire de la main gauche : 1° les personnes intelligentes ou ayant une grande habileté d'écrire; 2° celles d'une intelligence moyenne ou écrivant rarement; 3° celles dont l'intelligence n'est pas encore développée ou qui écrivent depuis peu de temps.

Les personnes de la première catégorie écriront spontanément de gauche à droite (écriture ordinaire) : l'image graphique des mots est si profondément gravée dans leur mémoire qu'inconsciemment elles s'efforcent de la reproduire. Les sujets de la deuxième catégorie écriront indifféremment en miroir ou en écriture droite. Enfin, les personnes du troisième groupe — tels les enfants — écriront spontanément en miroir. Chez elles, le cerveau entre peu en action, l'écriture n'est qu'un phénomène mécanique.

Si les gauchers de nature écrivent presque tous en écriture droite, c'est que leur tendance naturelle a été corrigée par la volonté et l'éducation. L'écriture centrifuge de la main gauche est l'écriture normale pour les races qui ont cette écriture de la main droite. De même les races qui ont une écriture centripète doivent normalement écrire de la main gauche, de gauche à droite, c'est-à-dire en miroir. C'est, en effet, ce qu'a observé Carl Vogt chez tous les Arabes ou Israëlites qu'il a examinés à cet égard.

Durand, tout en admettant que l'écriture renversée soit physiologique pour la main gauche, pense qu'elle n'apparaît souvent qu'à l'occasion d'un fait pathologique. Soltmann a fait écrire de la main gauche un grand nombre d'enfants. Sur deux cents d'entre eux,

réputés sains, il a obtenu l'écriture en miroir chez ceux qui présentaient un désordre ou une hérédité névropathique. Sur deux cents enfants malades, il n'a trouvé l'écriture inverse que chez ceux qui souffraient d'une affection nerveuse. La représentation visuelle des lettres et des mots empêche les sujets normaux d'écrire en miroir; les obtus mentaux, les arriérés profonds ne tiennent pas compte de cette représentation visuelle. Ils ne cherchent pas à écrire pour être lus, dit Soltmann.

Baldwin voit dans l'écriture inverse (dite encore *spéculaire*) un mode de graphisme particulier aux enfants gauchers, et Sollier, Ballet, Dufour partagent cette opinion. Léonard de Vinci n'aurait écrit ses ouvrages en miroir que parce qu'il était gaucher (Ballet). Meige pense que l'écriture en miroir de la main gauche est physiologique, et qu'en s'exerçant on arrive à écrire ainsi couramment. Suivant Massonet, l'écriture en miroir se manifeste surtout chez les individus dont la cérébralité est la plus inférieure; elle serait l'écriture normale de la main gauche si nous étions éduqués à écrire de la main gauche selon nos dispositions naturelles.

Lande fit des expériences sur 241 enfants anormaux (105 garçons et 136 filles). La grande majorité des enfants qui présentaient l'écriture en miroir étaient droitiers. Par contre l'écriture droite (de la main gauche) existait chez un nombre considérable de gauchers. Sur ce chiffre général de 241 enfants anormaux, 41 ont écrit spontanément en miroir (17 p. 100). Or, sur 520 enfants normaux qui ont écrit de la main gauche, 13 ont écrit spontanément en miroir (2,5 p. 100). La fréquence est donc beaucoup plus grande chez les anormaux. Les fillettes anormales, plus souvent que les garçons, ont donné l'écriture spéculaire.

Nous avons soumis à un contrôle expérimental cette opinion de certains auteurs que l'écriture en miroir est naturelle pour la main gauche (bien que n'apparaissant que lors de certaines circonstances). Nos expériences ont porté sur 45 jeunes filles âgées de dix-huit à dix-neuf ans, élèves de l'École normale de Mons, chez lesquelles, théoriquement parlant, l'écriture en miroir ne devrait jamais apparaître, car elles ne rentrent pas dans la catégorie des sujets qui peuvent la présenter. Elles sont intelligentes, instruites, ont beaucoup écrit, et chez elles l'image graphique des mots est certainement profondément gravée dans la mémoire. Notre

demande d'écrire avec la main gauche a toujours été accueillie avec étonnement. Pourtant l'exécution n'était nullement mauvaise. En plus de l'écriture de la main gauche, nous avons fait exécuter à nos sujets quelques dessins de la même main afin d'examiner leur orientation; ici disparaît la nécessité de lire ce qu'on a tracé, par conséquent il est possible de donner au dessin l'orientation qui paraît la plus facile. L'ordre dans lequel les expériences ont été exécutées a été le suivant : 1° Signer de la main droite; 2° Signer de la main gauche; 3° Signer simultanément des deux mains; 4° Tracer un profil avec la main droite; 5° Tracer un profil avec la main gauche; 6° Tracer deux profils simultanés avec les deux mains; 7° Tracer une spirale avec la main droite; 8° Spirale main gauche; 9° Spirales simultanées des deux mains. L'imitation et la suggestion ont été évitées, la feuille de papier étant repliée après chaque expérience.

Voici l'exposé succinct des résultats : Aucune, parmi les 45 élèves examinées, n'a présenté d'écriture en miroir pour la main gauche écrivant seule. Mais l'écriture en miroir est apparue spontanément et presque à l'insu du sujet, chez 5 élèves, lorsque la main gauche écrivait en même temps que la droite. On a obtenu dans ces cas de beaux spécimens d'écriture *centrifuge* pour les deux mains, la droite écrivant à la façon ordinaire et la gauche écrivant en miroir.

Quant aux résultats d'autres expériences, ils apparaîtront visibles sur le tableau ci-dessous.

Tableau général (*45 personnes*).

ÉCRITURE MAIN DROITE	ÉCRITURE MAIN GAUCHE	ÉCRITURE 2 MAINS ENSEMBLE	PROFIL MAIN DROITE	PROFIL MAIN GAUCHE	DEUX PROFILS ENSEMBLE	SPIRALE MAIN DROITE	SPIRALE MAIN GAUCHE	DEUX SPIRALES ENSEMBLE
Écriture droite 45 personnes.	Écriture droite 45 personnes.	Écriture en miroir de la gauche chez 5 personnes. (sur 45)	Tourné vers la gauche chez 44 personnes. (sur 45)	Tourné vers la droite chez 26 personnes. (sur 45)	Sens opposés des profils chez 30 personnes. (sur 45)	Sens aiguilles montre chez 45 personnes.	Sens inverse chez 22 personnes. (sur 45)	Sens opposés chez 30 personnes. (sur 45

Il est de toute évidence que la main droite trace avec le plus de facilité des profils orientés à gauche et des spirales qui se meuvent dans le sens des aiguilles d'une montre. Cette façon d'agir paraît

naturelle. Les lignes du profil sont tracées dans le sens des lettres, c'est-à-dire de haut en bas et penchées de droite à gauche. Quant au mouvement en spirale, il est exécuté dans le sens des aiguilles d'une montre et ce mouvement de la main droite fatigue beaucoup moins que le mouvement en sens inverse.

Théoriquement, la main gauche devrait faire l'inverse. En vérité elle ne fait l'inverse que dans la moitié des cas environ, mais c'est parce que souvent elle se contente d'imiter la droite. Les « figures » en miroir sont donc apparues beaucoup plus fréquentes que l'écriture en miroir.

En conséquence, la disposition du corps humain est symétrique dans ses grandes lignes, on pourrait dire que la moitié gauche est celle de droite vue dans un miroir, et vice versa. La disposition des muscles est aussi opposée et les mouvements exécutés par les segments des deux moitiés du corps se font dans des sens inverses. Il y a des orientations où le mouvement se fait avec le plus d'aisance. La main gauche ne peut donc simplement imiter la droite, elle exécutera des mouvements dans un sens opposé et ici nous avons en vue les mouvements qui s'accompagnent de grand effort. L'écriture en miroir est par conséquent l'écriture naturelle de la main gauche, celle qui exige le moins d'effort. Elle n'est pas signe du manque d'intelligence, et, si nous la rencontrons le plus souvent chez les enfants anormaux, c'est parce qu'ils se laissent aller automatiquement aux mouvements graphiques suivant la loi de la moindre résistance. Les personnes intelligentes, qui écrivent pour être lues, savent surmonter cette tendance. Pourtant, même chez elles l'écriture spéculaire peut apparaître, lorsqu'on favorise les conditions qui développent l'automatisme (écrire simultanément des deux mains). Nous ramenons ainsi le mécanisme de l'écriture en miroir à celui beaucoup plus général des mouvements symétriques.

Joséfa Ioteyko.

Bibliographie

Nous ne mentionnons que les quelques travaux qui ne sont pas consignés dans le mémoire de Mlle V. Kipiani.

D'Almeida da Rocha (A.). Oscillations de l'asymétrie ergographique en fonction de la fatigue, Soc. de Biol., 1er mai 1915.

Id. Ergographie de la main droite et de la main gauche, *Bull. de la Soc. portugaise des Sc. nat.*, 2 juin 1915, Lisbonne.

BALLARD (P. B.). Sinistrality and speech, *Journ. of. exper. Ped.*, vol. I, n° 4, p. 298-310.

DICKHOFF. Die Ergebnisse der « Linkskultur » in den Berliner Hilfsschulen. *Die Hilfsschule*, VII, Hefl I, janvier 1914.

HERBER (J.). Essai d'une théorie clinique de la Droiterie. *Mémoire présenté à l'Académie de Médecine*, 12 nov. 1912; *Biologica*, 15 août 1913, Paris.

IOTEYKO (I). Mesure de la force dynamométrique des deux mains chez 140 étudiants de l'Univ. de Bruxelles. *Mémoires de la Soc. d'Anthropologie de Bruxelles*, XXII, 1903-1904.

ID. Les lois de l'Ergographie. Étude physiologique et mathématique. *Bull. de l'Académie Royale de Belgique*, classe des Sciences, 1904, broch. de 104 pages.

KIPIANI (V.). Ambidextrie. Étude expérimentale et critique. Broch. de 103 pages, Lebègue, Bruxelles, Alcan, Paris.

LANGSTEIN. Zur Kenntniss der Rechts-und Linkshändigkeit, *Deut. med. Wochenschrift*, 1900, p. 513.

LIEBREICH (R.). La symétrie de la figure et son origine, Masson, 1908.

LUEDDEKENS. Rechts-und Linkshändigkeit, Leipzig, Engelmann, 1900.

QUAGLIO. A Educaçao Ambidextra. S. Paulo (Brazil), 1914, broch. de 42 p.

RÉGNAULT (F.). Pourquoi on est droitier, *Revue scientifique*, 13 juin 1914.

STIER. Untersuch. Ueber Linkshändigkeit, Jena, 1911.

WEBER ERNST. Ursachen und Folgen der Rechthändigkeit, Halle a. S., Marhold. 1905.

Analyses et Comptes rendus.

Clodius Piat. — L'INTELLIGENCE ET LA VIE. Conférences données à l'Institut catholique de Paris (1914-1915). 1 vol. in-16, 227 p., Paris, F. Alcan, 1915.

M. l'abbé Piat a voulu, dans cette série de conférences, mettre en lumière la valeur essentielle et, en même temps, l'insuffisance de la raison.

Les deux premières conférences ont pour sujet l'intelligence de l'enfant et l'intelligence des primitifs. L'auteur y veut montrer la raison déjà agissante, dominant les associations d'idées. « La psychologie infantile, dit-il, devait être une justification de la théorie associationiste. C'est dans le sens contraire que se prononcent les faits mieux interrogés. L'enfant, dès son âge le plus tendre, a tous ces « muscles invisibles » de la pensée dont parlait Leibniz, et qui donnent à notre esprit sa force d'élan ; il se crée des concepts et des synthèses de concepts ; il découvre les principes directeurs de l'entendement et les voit du premier coup avec leur marque distinctive qui est d'être absolue. La conscience de l'enfant « se meut déjà dans l'infini » bien qu'il n'en ait encore qu'une connaissance plus ou moins confuse. Le primitif, comme l'enfant, « a quelque connaissance des principes directeurs de la raison et s'en sert pour débrouiller le mystère profond qui l'environne ». Aussi arrive-t-il à des conceptions religieuses bien plus hautes qu'on n'a voulu le croire. « On trouve donc chez tous les sauvages, dit M. Piat, des marques très nettes de la croyance à un être suprême, à un être qui est au-dessus de la naissance et de la mort, qui a fait le monde et qui commande aux hommes le respect de la loi morale. »

Mais, si la raison oblige les sauvages à croire en un « être suprême », leur imagination travaille à se le représenter et, tout naturellement, l'altère et le défigure. De là l'infinité des mythes. Et ce sont les rapports du mythe et de l'idée que l'auteur examine dans sa troisième conférence.

Le mythe et l'idée sont aisément en désaccord et peuvent se contredire. Mais très souvent le sauvage ne prend pas ses mythes au sérieux. Si, au contraire, cela lui arrive, « l'irréflexion, si naturelle chez les sauvages, les sauve du danger. Ils ne remarquent pas la contradiction ; ou, s'ils la remarquent, leur esprit ne s'arrête pas à démêler

par où l'idée admet le mythe et par quel point elle l'exclut. » Si le primitif sortait de son demi-sommeil logique, il ne lui resterait qu'à épurer sa religion ou à la nier. C'est ainsi que les philosophes grecs ont cherché à épurer la religion populaire et que Voltaire et les encyclopédistes ont nié le christianisme et voulu le détruire.

Le mélange du mythe et de l'idée caractérise l'enfant et le sauvage. Le civilisé, s'il ne renonce pas au mythe, le renvoie à la littérature, veut le prendre pour ce qu'il est, le séparer de l'idée. C'est « le réveil », sujet de la quatrième conférence. L'individu, les sociétés développent la critique. Et, à ne considérer que les derniers siècles, « de Copernic jusqu'à nous, c'est la même œuvre qui se poursuit, bien que sous des formes très diverses : il s'agit du triomphe de la raison sur l'imagination, du concept sur l'élément mythique de la pensée ». Cette marche de la pensée se fait à l'aide de l'observation et de la généralisation. Mais la connaissance relative des faits et des lois ne suffit pas à la pensée. Il y a des vérités nécessaires, des vérités réelles et qui ne dépendent point de la pensée humaine. Il faut reconnaître la valeur métaphysique de l'esprit humain. « La valeur formelle de la raison est absolue, et sa valeur réelle l'est également. »

Malheureusement l'homme ne se sert pas toujours bien de sa raison, et les dangers se présentent. Le plus difficile à éviter, c'est l'orgueil intellectuel, la peur du mystère est encore un péril. La raison veut savoir et nous sommes enclins à nier ce qu'elle ne comprend pas. Et comment, d'ailleurs, l'homme peut-il renoncer à lui-même, se séparer de lui assez profondément pour accueillir des vérités universelles? « N'y a-t-il pas en chacun de nous une manière toute spéciale de penser qui fait que notre raison, tout en obéissant à ses lois internes, dévie plus ou moins de la raison? » M. l'abbé Piat fait une assez bonne part au subjectivisme de l'individu et des groupements sociaux. Nous sommes entraînés vers l'erreur, mais il nous est possible de l'éviter. Notre manière spéciale de concevoir les choses existe en fait; elle est même considérable et le sera peut-être toujours. Elle n'en vient pas moins, et uniquement, d'une intervention du sujet dans l'objet qui est illicite et que nous pouvons empêcher. En droit, la logique de l'objet demeure, celle qui nous donne l'absolu; et c'est l'idéal vers lequel il faut tendre.

Pour que l'intelligence échappe aux périls, sinon complètement, du moins dans la mesure du possible, le bon moyen est de lui donner une éducation bien comprise. Ce n'est pas l'érudition qui importe, ni surtout cet amas de connaissances surperficielles par lequel on se flatte vainement de rendre tout homme capable d'apprécier la valeur de ses croyances. « Le culte des classiques : voilà le vrai moyen d'obtenir la force dans la justesse. C'est également celui de donner à l'intelligence la souplesse voulue pour pénétrer dans les doctrines les plus diverses et discerner la part de vérité qu'elles contiennent. » D'ailleurs il ne faut pas espérer qu'on évitera l'erreur. « Ici-bas la force

de la vérité ne suffit pas à la faire prévaloir; son succès dépend surtout de la manière dont elle meut notre sensibilité. »

C'est que notre raison est très faible. Son premier élan la porte à l'affirmation, mais « son dogmatisme n'a pas assez de force pour se maintenir. Elle ne tarde pas à s'engager dans la voie de la critique et de la négation; et, une fois sur cette route, elle va jusqu'au bout. » Ainsi « la raison est incapable de nous apprendre la vérité; et, quand elle y tombe, elle ne nous en donne pas l'amour dominant ». Il lui faut donc un appui. Il faut « à l'humanité un foyer de lumière qui ne défaille pas; il lui faut également un foyer de vie qui l'élève au-dessus des instincts et l'en rachète. Où se trouvent ces deux principes de salut et de progrès? A Rome, nous dit le cardinal Newman; et, vu le procès que l'on vient de faire du rôle historique de la raison, l'on ne peut que conclure avec lui. C'est une exigence des faits. »

Ainsi M. l'abbé Piat conclut — et l'on ne saurait en être surpris — à la nécessité de la religion catholique pour soutenir et guider la raison. On peut trouver quelque intérêt à voir comment il comprend le catholicisme. On peut, en effet, l'accepter de façons différentes. « Chacun sait, dit M. l'abbé Piat, que, dans le respect du même credo, un dominicain ne raisonne pas tout à fait comme un jésuite, ni un jésuite comme un franciscain. Les divergences d'idées qui s'accusent entre ces grands ordres sont même très profondes. De plus, elles ont une incroyable ténacité. » M. Piat voit un écueil dans cette « identité corporative » qui « se conserve à l'indéfini. Les corporations religieuses, fortes à leur début, capables de rendre de grands services quand elles correspondent à des besoins réels, peuvent, à la longue, devenir « un obstacle à la cause du bien ». Il faudrait y introduire peu à peu les corrections nécessaires. « Malheureusement, cette variation dans l'identité, qui est pourtant une loi de la vie, n'est point le spectacle auquel on assiste. » M. l'abbé Piat estime donc que l'immutabilité du dogme est compatible avec une certaine variété dans la pensée. Il ne se dissimule pas que le mythe a fleuri sur le christianisme. « Le mythe devait éclore au-dessus du berceau de l'enfant-Dieu; et ce rayonnement de poésie s'est produit avec éclat. » Ce goût du merveilleux doit être surveillé. Il faut, dans l'enseignement, « se montrer d'autant plus positif, c'est-à-dire avoir d'autant plus le sens du réel, « par opposition au chimérique », que l'on se trouve sans cesse en face du mystère. Ne rien donner comme vrai qui ne soit dûment établi ou déduit : voilà, me semble-t-il, la première règle à suivre, celle dont il est nécessaire de ne jamais s'écarter, quelque sujet que l'on touche. Autrement, on risque de semer dans les esprits des germes de doute dont l'éclosion peut avoir les plus funestes conséquences. » Aussi faut-il approprier l'enseignement du christianisme au temps présent et à l'intelligence des hommes d'aujourd'hui. « Nous n'en sommes plus aux contemporains des cathédrales gothiques. » « Il nous faut, dit M. Piat à la fin de sa dixième et dernière confé-

rence, le catholicisme pur : c'est là que se trouvent la formule adéquate de la civilisation et les moyens de la réaliser. Mais, je le répète, le catholicisme ne reprendra pour de bon son empire sur les âmes qu'à condition de reconquérir son crédit intellectuel; et cette royauté de l'esprit ne lui sera rendue que si l'on travaille de concert à faire éclore une moisson de talents qui sachent dégager la vérité de ses « formules vieillies » et la présenter comme il convient aux hommes de notre génération. » Aussi M. l'abbé Piat accorde-t-il une grande importance au développement de l'enseignement supérieur catholique.

Je ne discuterai pas ici, naturellement, ses idées. Ce n'est pas que je croie la critique philosophique et les tentatives de réfutation aussi vaines que le juge M. l'abbé Piat, avec M. l'abbé Jules Martin dont il cite plusieurs fois les idées, que j'ai examinées jadis ici même. Ce n'est pas non plus que les difficultés y manquent. En particulier et sans rappeler les objections que peut évoquer la croyance dont se réclame M. Piat, je ne puis accepter la distinction absolue qu'il veut maintenir entre l'imaginer et le concevoir. « De l'une à l'autre de ces opérations, dit-il, il n'y a pas de passage. » Mais il vaut mieux me borner à dire qu'il y a profit à revoir avec M. Piat quelques-uns des grands problèmes de la philosophie, et à louer la clarté, la netteté de son exposition, ainsi que l'alliance de la largeur des vues avec la fermeté de la conviction.

Fr. P.

Revue des Périodiques étrangers

The Monist.

(1915.)

BERTRAND RUSSELL : *La Sensation et l'Imagination. L'expérience du temps. Les éléments ultimes de la matière.* — Trois articles, faisant suite à ceux de l'année précédente[1]. L'idée commune est de rechercher un système de définitions logiques de la connaissance et de ses principales formes, tel qu'on y prenne clairement conscience de tout ce qu'on y introduira, soit à titre d'indéfinissables, soit à titre de postulats. C'est ce que l'auteur a appelé ailleurs la méthode « logico-analytique ».

I. — *Imagination* et *sensation* ont ceci de commun : 1° qu'elles sont, comme toute connaissance, une relation entre un sujet et un objet; 2° qu'elles s'appliquent à des objets singuliers, c'est-à-dire (en termes logiques) qui ne peuvent être ni prédicats ni relations, mais seulement sujets d'une prédication ou termes d'une relation. Cependant elles diffèrent, nous pouvons prendre cela pour accordé. En quoi consiste cette différence?

Notons tout d'abord qu'elle doit porter sur la nature de la relation, et non sur les caractères de l'objet. Le plus souvent, sans doute, les objets imaginés diffèrent *aussi* en nature des objets perçus. C'est même ce qui fait que nous pouvons nous y tromper, par exemple dans les rêves : comme les objets imaginés sont en général plus faibles, plus vagues, plus dépendant de notre volonté, nous jugeons (à tort), quand ces caractères font défaut, que nous sommes en présence de vraies sensations. L'erreur vient en définitive de ce que notre imagination est plus active, notre faculté critique plus paresseuse qu'à l'état de veille. Mais il suffit que cette dernière reprenne un peu de vigueur pour que nous disions : « C'est un rêve ». En réalité, un même objet peut être soit perçu, soit imaginé, sans différence intrinsèque. La distinction porte donc bien sur l'opération même.

On ne peut les distinguer par la présence ou l'absence d'une excitation physique, agissant sur les organes des sens. Car nous n'avons

1. Voir le compte rendu de ces articles dans la *Revue philosophique*, 1915, I, 465-468.

pas présupposé l'existence d'un monde des corps, et nous voulons au contraire la construire logiquement. Ce serait d'ailleurs un caractère tout à fait extérieur à la relation considérée.

On ne peut les distinguer par leur dépendance à l'égard de la volonté ; car il y a une part de choix volontaire dans nos perceptions, une part de passivité, quelquefois très grande, dans nos images : par exemple dans l'idée fixe.

On ne peut les distinguer par l'intensité. Il est bien vrai que, d'ordinaire, les sensations sont plus fortes que les images ; mais ici encore il y a des exceptions bien connues. Cela ne conviendrait pas *uni definito et toti.*

On peut dans une certaine mesure les distinguer par ce fait que les sensations forment un monde physique, obéissant à des lois ; tandis que les images n'ont point entre elles de solidarité, d'efficacité causale, etc. Elles ne peuvent pas servir à constituer une physique. Mais cette explication laisserait indéterminée la nature d'une présentation isolée : et pourtant celle-ci peut être reconnue, tantôt pour une image, tantôt pour une sensation. Nous pourrons donc, sans écarter complètement le critère de la cohérence, faire une autre hypothèse : la relation de l'objet au sujet, dans la sensation, contiendrait un élément spécifique, à savoir l'affirmation d'une simultanéité de ces deux termes, tandis que dans le cas des images, la relation n'envelopperait aucune détermination temporelle.

II. — *La notion du temps* est double : il y a d'une part un *temps mental,* qui consiste en certaines relations entre l'objet et le sujet ; de l'autre, un *temps physique* qui consiste en relations entre les objets connus. Les deux ne sont confondus qu'au prix d'incohérences logiques qu'on prend ensuite pour des antinomies fondées dans la nature des choses.

Plusieurs objets peuvent être ensemble présents à l'esprit ; mais ils ne sont pas pour cela simultanés (si l'on réserve strictement ce mot pour désigner un rapport entre les choses elles-mêmes) : car le plus souvent on peut, sans sortir du *présent* psychologique, percevoir entre ces objets un ordre de succession ; ainsi, percevoir un mouvement, c'est reconnaître, dans un même acte présent de l'esprit, des éléments *antérieurs* et *postérieurs.* Au contraire, le temps mental se constitue par la distinction du passé, du présent et du futur : un événement antérieur à la totalité des choses présentes est *passé,* et n'existe que pour la mémoire ; un événement postérieur à tous les éléments de ce même ensemble est *futur,* et n'est pas objet de sensation, ni d'expérience actuelle.

La simultanéité et la succession (physiques) sont toutes deux des relations transitives ; la simultanéité est symétrique, la succession dissymétrique, du moins si l'on admet que le même événement ne se reproduit jamais deux fois. La relation (psychologique) entre termes « présents à la fois » est symétrique, mais non transitive : si A fait

partie du même présent que B, et B du même présent que C, il ne s'ensuit pas que A fasse partie du même présent que C. -

Le présent apparent (*the specious present*) est l'ensemble des objets qui sont saisis dans une des pulsations de la vie psychique. Si l'on admet un temps physique absolu, le moment présent est le laps de temps occupé par le *specious present*.

Ce qu'on nomme *mémoire* est triple; il y a : 1° une mémoire purement physiologique, qui consiste dans la survivance momentanée de la sensation à sa cause physique; 2° une mémoire du passé immédiat, dans laquelle l'actualité de la sensation présente a disparu, que nous savons bien être relative au passé, mais où nous gardons pourtant une impression vivante et sûre; enfin, 3° la mémoire du passé lointain, mémoire complexe, reconstruite pour une large part, et sujette à l'erreur. C'est de la seconde seule que nous tirons la notion pure du passé, en tant qu'expérience originale et élémentaire.

III. — *Les éléments ultimes de la matière*. (Conférence faite à la Société philosophique de Manchester, février 1915.) — Le réalisme naïf croit que les choses sont « comme nous les percevons »; mais la physique et la physiologie, chacune de son point de vue, battent en brèche cette conviction, et montrent qu'elle contient des éléments contradictoires. Ceci étant, lesquels faut-il sacrifier?

Le sens commun croit : 1° que ce que nous percevons est physique, indépendant de nous, extérieur à l'esprit; 2° que les choses perçues sont des substances qui continuent à exister en elles-mêmes quand nous ne les percevons pas. L'idéalisme renonce à la première croyance pour sauver la seconde, et s'embarrasse alors dans de nouvelles difficultés. En bonne logique, c'est le parti contraire qu'il faut prendre.

Posons que les éléments réels dont se compose la matière n'ont pas besoin d'être permanents, qu'ils sont des existences momentanées, comme des vues de cinématographe. Ces *particulars*, ou données physiques réelles, singulières, élémentaires, sont des réalités *non*-mentales, car elles sont de même nature que ce que nous appelons des objets et non pas de même nature que le fait de croire, ou de douter, ou de désirer, ou de vouloir, ou d'être malheureux. L'*acte* par lequel on les perçoit, lui, est mental, mais la réalité physique élémentaire, qui en est l'objet, ne l'est pas. Les mots « sensation » et « perception », qui désignent à la fois l'un et l'autre, ont beaucoup contribué à les faire confondre.

Des classes ou séries de *particulars*, voilà ce qui constitue d'une part des objets, quand on les groupe suivant un certain ordre, d'autre part des connaissances individuelles, quand on les classe suivant un ordre différent. Représentons-nous, en effet, un ordre analogue à l'ordre spatial, mais défini par six variables : il n'en faut pas moins pour exprimer, à chaque instant, la réalité physique totale. Les trois premières formeront le cadre d'une *perspective*, c'est-à-dire en gros d'un monde individuel et centré : tel est à peu près, pour Leibniz, l'ensemble

des choses perçu par une monade « de son point de vue », ou bien encore, pour Mach, l'ensemble des choses perçu par un être vivant « dans son espace physiologique ». Mais tout cela, ce sont des manières de faire sentir ce dont il s'agit, et non des définitions : car 1° nous n'avons pas le droit d'introduire ici des notions psychologiques; 2° parmi ces perspectives, il en est sans doute qui ne sont perçues par aucun individu sentant. — La *perspective* à laquelle appartient un élément donné, dirons-nous plus exactement, est l'ensemble des éléments simultanés à celui-ci ; la « simultanéité » étant prise pour une relation également élémentaire qui unit directement entre eux certains objets de connaissance. Il va de soi, par conséquent, que cette simultanéité n'est pas celle que conçoit aujourd'hui le sens commun : le temps unique et universel, comme l'espace unique et universel, sont des constructions logiques ultérieures : et déjà les physiciens ont soupçonné qu'il faudrait peut-être revenir, dans certains cas, à parler de temps « locaux » et multiples.

Entre ces perspectives, si elles doivent former un monde, il faut un ordre; et c'est à quoi serviront les trois autres coordonnées. Elles définiront, pour ainsi dire, un espace de tous ces espaces, de telle sorte qu'on puisse toujours déterminer entièrement le lieu d'un élément physique (*particular*) en assignant les trois coordonnées de la perspective dont il fait partie, et ses trois coordonnées dans cette perspective.

Enfin l'ensemble de tous les éléments qui sont en relation directe de simultanéité, d'antériorité, ou de postériorité, par rapport à un élément donné, formera une « biographie ». Ici encore, il faut prendre garde de ne rien introduire de subjectif sous ce terme : il y a bon nombre de « biographies » qui ne seront jamais vécues. Leur ensemble, qui est le monde des réalités physiques élémentaires, existe donc entièrement « hors de l'esprit » et les esprits, pour le connaître comme tel, n'ont pas besoin d'avoir avec celles-ci d'autre relation que d'en prendre connaissance[1].

Robert P. Richardson et E. H. Landis : *Les nombres, les variables et la philosophie de M. Bertrand Russell.* — Critique hostile, et conçue même souvent en termes très vifs. Les principaux points sur lesquels les auteurs attaquent M. Russell sont les suivants. 1° Il est faux de concevoir les mathématiques comme une science qui ne concerne que le rapport de prémisse à conséquence, et qui s'abstient de toute assertion catégorique; c'est en méconnaissant ce caractère objectif qu'on est amené à les confondre avec la logique. — 2° La notion du nombre est mal définie; d'abord, en ce que M. Russell considère les noms de

1. Quel ordre il faut choisir pour construire, au moyen de ces éléments, l'espace des géomètres et le monde des physiciens, c'est ce que M. Russell a développé dans *Our knowledge of the external world* (Lowell Lectures, Boston, 1914) publiées en un vol. in-8° par *The Open Court*, Chicago et Londres, même date.

nombre comme singuliers, tandis qu'ils sont généraux : *quatre* est le caractère commun de tous les *quatuor*, comme *humanité* est le caractère commun de tous les hommes. Par suite un nombre ne doit pas être défini « la classe des classes entre lesquelles on peut établir une correspondance univoque et réciproque » ; car cette classe serait l'ensemble, en extension, de toutes les classes qui ont le même nombre, et non la propriété commune qui leur appartient : c'est comme si l'on définissait la blancheur l'ensemble de tous les objets blancs. — 3° En appliquant le mot *terme* à tous les objets de pensée singuliers qui peuvent figurer dans un raisonnement, M. Russell change du tout au tout le sens de ce mot, et crée des équivoques; il est amené à confondre la *suppositio formalis* (tuer est un crime) et la *suppositio materialis* (tuer est un verbe), c'est-à-dire les signes et les choses signifiées. — 4° La même confusion se retrouve dans la théorie des propositions. M. Russell admet qu'elles concernent, non les mots ou les idées, mais les choses. Or, cela n'a de sens que pour les propositions vraies; dans le cas des propositions fausses il n'existe rien d'objectif dont les rapports soient ceux qu'exprime la proposition. — 5° Enfin M. Russell généralise le sens de *variable* en l'appliquant à tout ce qui peut recevoir plusieurs valeurs : « Socrate » est pour lui une valeur de la *variable* « homme ». Cette généralisation repose sur une idée fausse des variables mathématiques. Celles-ci ne doivent pas être définies, comme le font malheureusement certains mathématiciens, « des *quantités* qui peuvent prendre plusieurs valeurs » ni « des *symboles* susceptibles de recevoir plusieurs valeurs ». La première définition est fausse : quand une quantité change de valeur, ce n'est plus la même quantité ; la longueur d'une barre de fer qui se dilate n'est pas une quantité qui change, mais une suite de quantités reliées par une certaine loi. La seconde définition est d'un nominalisme qui pourrait déjà donner lieu à contestation, mais surtout elle est trop large, car elle s'appliquerait à toutes les lettres figurant dans le langage mathématique. En réalité, les symboles « pouvant désigner diverses grandeurs » sont de plusieurs sortes. Soient $a + b = b + a$; $y = x^3 - x^2$; $\lim x = a$; $ax^2 + bx + c = o$: dans toutes ces formes a, b, c, sont des noms généraux ; dans la seconde et la troisième, x et y sont de vraies variables ; dans la quatrième, x n'est pas une variable, mais une quantité fixe, ou plus exactement un groupe de deux quantité fixes déterminées par leurs relations. Ce que M. Russell définit sous le nom de variable est donc en réalité un nom de classe, un terme pris distributivement ; et c'est par suite de cette confusion avec les vraies variables qu'il en est venu à dire que les mathématiques « sont l'ensemble des propositions de la forme p implique q, dans lesquelles p et q sont des propositions contenant des variables, les mêmes dans les deux propositions[1], et ne contenant pas d'autres con-

1. « Variables apparentes » de M. Russell.

stantes que des constantes logiques. » Substituez à *variable* le terme exact qu'il fallait employer pour rendre son idée, c'est-à-dire *nom de classe* ou *terme général*, et vous voyez aussitôt combien le domaine défini est différent de celui des mathématiques.

Hartley Burr Alexander : *La définition du nombre.* — Rappel des définitions de Hobbes, de Locke, de l'*Encyclopedia Britannica.* Discussion de quelques formules proposées par divers mathématiciens, et notamment de la formule de Russell. Impossibilité de s'en tenir exclusivement à l'expérience ou de l'éliminer entièrement. Supériorité du point de vue kantien (le nombre, « schème » de la quantité) : il tient compte des deux facteurs, empirique et rationnel. Il soulève sans doute quelques difficultés, mais on peut en venir à bout en combinant avec la théorie de Kant, les vues de Poincaré et de Bergson ; celles-ci, d'ailleurs, peuvent être considérées comme d'autres expressions de la grande doctrine traditionnelle dont Platon a donné la plus illustre formule.

G. Frege : *Les lois fondamentales de l'arithmétique.* — Préface des *Grundgesetze der Arithmetik* (1903), traduite par Phil. E. B. Jourdain et Stachelroth. Considérations générales sur le but qu'il s'est proposé dans cet ouvrage.

A. H. Jones : *La nature des choses et la perception.* — Tableau général du « nouveau réalisme », tel qu'il a été conçu par Mach, James, Moore, Russell, Perry, Montague, Watson, etc. (On trouvera ci-dessus un exemple caractéristique de cette doctrine, dans l'analyse de l'article de M. Bertrand Russell sur la matière.)

L. Boltzmann : *Les méthodes de la physique théorique.* — Traduction d'un article déjà ancien, écrit à l'occasion d'une exposition d'appareils et de « modèles mécaniques » ouverte à Munich en 1913. (On se rappelle que longtemps avant cette date, à une époque où régnait encore le préjugé mathématique chez la plupart des physiciens, l'auteur fut un des défenseurs de la physique corpusculaire et des hypothèses concrètes.) Il montre ici comment la physique a traversé trois phases : les explications mécaniques hasardées, à la façon de Descartes ; le renoncement à toute explication, et la tendance à se confiner dans les équations ; enfin l'usage réfléchi des modèles et des analogies mécaniques, dont on ne peut plus mettre en doute la fécondité. Il relève notamment ce fait que les célèbres « équations de Maxwell », qu'on se plaît souvent à isoler, furent en réalité découvertes grâce aux modèles mécaniques par lesquels il avait d'abord représenté les phénomènes.

R. Ruggles Gates : *Les idées de mutation dans leur rapport avec la structure organique.* — Résumé des travaux de l'auteur qui ont abouti

à reconnaître que toute mutation était liée à une altération nucléaire du germe, rendue quelquefois évidente par la variation du nombre des chromosomes. Cette modification faisant sentir son effet sur toutes les parties de l'être vivant, il s'ensuit, contrairement aux idées de Lamarck, de Darwin, et de la plupart de leurs successeurs, qu'une variation ne se produit jamais qu'en apparence sur un seul caractère, et qu'elle porte toujours en réalité sur un ensemble de caractères solidaires qui résultent tous de la variation du germe. L'être ainsi modifié dans son ensemble sera viable ou non viable, favorisé ou mis en état d'infériorité; c'est sur des systèmes organiques complets que s'exerce la sélection et non sur des détails. Cette conception, pense M. Gates, donne raison au bergsonisme en tant qu'il admet dans la nature des *courants généraux*, et non pas seulement des adaptations accidentelles; mais en même temps elle rend inutile tout finalisme, en résolvant les difficultés que soulève M. Bergson contre les théories évolutionnistes qui rejettent la finalité.

Robert H. Gault : *Que faut-il entendre par psychologie sociale?* — Ce terme désigne proprement l'ensemble de tous les faits psychologiques qui ne sont possibles que si nous avons l'idée d'autres êtres conscients, avec lesquels nous sommes en rapport. Cette conception n'implique pas (elle exclut même, dans l'intention de l'auteur) l'existence d'une supra-conscience collective. Elle admet que ce qui relève de la psychologie sociale à un certain stade de son développement peut tomber dans l'automatisme et perdre ainsi ce caractère pour n'être plus qu'une réaction individuelle stéréotypée; de sorte que sur les points où les relations réelles avec autrui sont actives, mais régulières, la conscience sociale tend à s'affaiblir.

Paul Carus, directeur : *Le Super-Dieu* (*the Overgod*), poème. — Enfant, le philosophe croyait avec simplicité en un Dieu anthropomorphique; sa foi s'est éteinte; il a traversé une période de vide et de sécheresse. Mais dans l'idée des Lois fondamentales de la nature il a retrouvé l'être Un, tout-puissant, créateur; non pas personnel, sans doute, mais supra-personnel, car il contient éminemment la personnalité, qui dérive de lui, et la vérité, sans laquelle il n'y a pas de lois. Il faut l'adorer comme un père, mais sans prosternation ni flatterie: le seul culte qui lui convient est l'hommage viril d'une conduite droite et sincère.

Études sur l'histoire des sciences et de la philosophie.

Sydney Waterlow : *Parménide, père du monisme.* — Traduction en vers avec un commentaire, en forme de préface, du principal fragment de Parménide, *Sur la nature.*

FLORIAN CAJORI : 1° *Les œuvres de W. Oughtred*, particulièrement sa *Clavis mathematicae* (1631), ses *Circles of proportion* (1632), où sont décrites les règles à calcul, rectiligne et circulaire, dont il paraît bien être l'inventeur en dépit de quelques contestations, et sa *Trigonométrie* (posthume, 1662). Cet article contient des renseignements bibliographiques nombreux, détaillés et précis. — 2° *Les idées et l'influence d'Oughtred sur l'enseignement des mathématiques.* Importance attachée par lui à la régularité des notations : plusieurs de celles qu'il a introduites sont encore en usage. Comment il s'est préoccupé de trouver partout des démonstrations aussi rigoureuses que possible, signalant le danger de mettre des instruments matériels entre les mains des élèves ; ce qui est d'autant plus remarquable qu'il a été lui-même l'inventeur de plusieurs instruments mathématiques. Éloge d'Oughtred et de son enseignement par Newton. Ses disciples, et particulièrement John Wallis. Rapport de sa géométrie avec celle de Descartes : celui-ci semble pourtant ne lui avoir rien dû.

PHILIP. E. B. JOURDAIN : *Les hypothèses de Newton sur l'éther et la gravitation* : 1° de 1672 à 1675 ; 2° de 1679 à 1693 ; 3° de 1693 à 1726. — Trois articles, faisant suite aux articles du même auteur publiés antérieurement dans le *Monist* sur les idées scientifiques de Newton.

Recueil très intéressant de documents historiques qui montrent combien on a tort de faire de Newton l'ennemi des hypothèses « sur le mode de production des phénomènes », et le patron de la physique abstraite qui ne veut connaître que des grandeurs mesurables, fonction les unes des autres. Les hypothèses qu'il a développées concernent non seulement l'éther et la gravitation, mais la cohésion, la capillarité, la diffraction de la lumière, la possibilité de l'action à distance. L'auteur ne cite pas de textes nouveaux, mais discute en détail ceux qu'ont publiés Brewster, Horsley, Birch, Whittaker. La conclusion est particulièrement dirigée contre Rosenberger, qui exagère, croit M. Jourdain, lorsqu'il prétend que Newton refusait d'expliquer la gravitation par l'effet d'un milieu où seraient plongés tous les corps pondérables : « Il semble que Newton aït senti, tout aussi fortement que Descartes, Huyghens, Leibniz, Faraday ou Maxwell, le besoin d'un milieu pour transmettre la force. Ceux que leurs intérêts ou leurs sentiments ont conduits à condamner le cartésianisme, par crainte qu'on en puisse tirer argument contre la toute-puissance de Dieu, lui ont parfois fait un grief de ce que le monde de Descartes était conçu de telle sorte qu'il laissait entièrement l'action divine hors de ses explications. Mais il y a quelque chose de ce genre dans l'idéal de tout homme de science. Si pieux qu'il puisse être (et quelques savants, même de premier ordre, ont été des modèles de dévotion irraisonnée à certaines sectes religieuses), il essaiera toujours d'expliquer par des causes naturelles certains phénomènes qui avaient jusque-là semblé inexplicables, si ce n'est

en tant que miracles produits par Dieu. Il est difficile d'imaginer que la foi religieuse puisse jamais faire échec à ce postulat de l'investigation scientifique, et par suite on ne peut guère croire que Newton ait préféré se tirer d'affaire en supposant certaines actions de la part de Dieu, quand il y avait une chance d'expliquer la gravitation par l'hypothèse d'un éther raréfié [1]. »

Études sur l'histoire des religions.

W. W. Hyde : *Les idées religieuses d'Euripide dans « Les Bacchantes »*. — Certains critiques ont vu dans cette pièce un revirement complet des idées d'Euripide, une conversion aux croyances religieuses qu'il avait jusque-là traitées en sceptique; d'autres, au contraire, l'interprètent comme une profonde ironie. M. Hyde y voit l'expression d'un culte sincère pour les forces dionysiaques de la nature, opposé d'une part à la religion populaire, de l'autre à l'intellectualisme philosophique.

R. Garbe : *Saint Thomas dans l'Inde.* — Réfutation de la légende récemment ressuscitée, et rendue plausible par quelques découvertes, d'après laquelle l'apôtre Thomas aurait réellement fondé les communautés chrétiennes de l'Inde qui l'invoquent comme patron.

Pr. Smith : *Les disciples de Jean-Baptiste et les Odes de Salomon.* — A pour objet de prouver que les poèmes semi-chrétiens connus sous ce nom, et récemment découverts par Rendell Harris, sont l'œuvre de disciples de Jean-Baptiste et contiennent la doctrine d'une église d'Éphèse qui se rattachait à sa prédication. Ils représentent ainsi un mouvement messianique, parallèle au christianisme et qui ne se confond pas avec lui.

Lynn Thorndyke : *Quelques conceptions de la magie au moyen âge* (spécialement) au xiie et au xiiie siècle). — Recueil d'opinions émises sur la magie par Jean de Salisbury, Hugues de Saint-Victor, saint Thomas d'Aquin, Albert le Grand, etc. Les textes ne sont pas cités, si ce n'est quelques phrases en traduction, mais les références sont nombreuses et précises.

1. Et non pas d'un éther continu, partout présent, comme la *matière subtile* de Descartes. Sur ce point, M. Jourdain est d'accord avec Rosenberger : Newton considérait un éther corpusculaire (et même à corpuscules séparés par des intervalles relativement considérables) comme la seule forme admissible de cette hypothèse.

K. C. Anderson : *Christianisme orthodoxe et christianisme libéral.* Une *via media* entre les deux attitudes. — *Le christianisme ancien et nouveau.* Discussion d'un ouvrage du prof. B. W. Bacon sur le même sujet.

Ch. C. Torrey : *Une nouvelle ère dans l'histoire des Apocryphes.* — Contient de curieux renseignements sur les luttes auxquelles a donné lieu la question de savoir si ces livres devaient être réunis aux livres canoniques dans les éditions faites pour le grand public.

A. L.

Mind.

A quarterly Review of Psychology and Philosophy (janvier-avril 1916).

Archibald A. Bowman : *L'opinion de Kant sur la Métaphysique.*

W. R. Royce Gibson : *Les fondements des caractères.* — C'est une analyse et une critique du livre de M. Shand portant ce titre.

Philip E. B. Jourdain : *La flèche en mouvement. Un anachronisme.* — L'auteur s'est efforcé de donner dans cet article une nouvelle interprétation des arguments fournis par Zénon contre le mouvement. Il y a joint une critique des principales interprétations qu'on en a déjà données. Selon M. Jourdain, Zénon aurait dirigé ses quatre arguments contre la croyance vulgaire de ses contemporains, surtout contre les Pythagoriciens et Empédocle, qui considéraient les lignes comme étant composées de points. Entre ces arguments et ceux que Zénon a formulés contre l'unité, il n'y a aucune analogie. Car parmi ceux-ci, il y en a qui ne s'appuient pas sur le principe de la dichotomie, et ils semblent être dirigés contre l'opinion courante d'alors, d'après laquelle l'espace et le temps seraient composés d'un nombre fini de points et de moments.

Zénon paraît ainsi avoir voulu démontrer que tout mouvement est impossible, si l'on accepte l'hypothèse d'une multiplicité de points discrets. Car si l'on admet la divisibilité à l'infini, c'est-à-dire que les instants existent en nombre infini, il en résulte que le mouvement ne peut jamais commencer. — Cette contradiction et d'autres encore sont dues à l'ambiguïté du mot *infini.*

P. S. Burrell : *Le plan de la République de Platon.*

G. A. Johnston : *L'influence des conceptions mathématiques sur la philosophie de Berkeley.* — Berkeley a cultivé les mathématiques avec un zèle particulier et persistant. Dans son *Commonplace book* (livre de notes) il revient constamment soit sur leurs principes, soit sur leur application. Il a ensuite composé quelques mémoires sur ce sujet dont quelques-uns offrent des contributions réelles à la science.

Berkeley était convaincu que la méthode mathématique n'est pas seulement applicable dans la partie théorique de la philosophie, mais encore dans l'Éthique même. Celle-ci est, selon lui, une science démonstrative, car elle n'opère nullement avec des idées, mais avec des marques et des signes. « Nous n'avons aucune idée de vertu ou de vice, aucune idée d'action morale. » Comme il n'y a pas d'idée générale résumant en elle l'essentiel d'un nombre illimité d'idées particulières, de même il ne peut pas y avoir de vertu ou de vice *in abstracto*, mais des actes bons ou mauvais. Il est par conséquent possible de choisir tel acte particulier, d'en négliger les traits accidentels et d'en faire le signe représentatif de tous les actes de même nature. Et ce sont ces signes, et non les idées qu'ils représentent, qui formeront les éléments du calcul.

Une certaine difficulté se présente aussitôt qu'il s'agit de faire accepter les définitions fondamentales. Mais Berkeley ne désespère pas de la voir disparaître un jour. Les définitions mathématiques sont acceptées par tout le monde, parce qu'on n'a aucune idée préconçue contre elles, tandis qu'en morale les préjugés sont nombreux et tenaces; il suffirait donc de détruire ceux-ci pour arriver sûrement au but.

J. C. Gregory : *Les rêves considérés comme explosions psychiques.* — L'auteur étudie dans cet article quelques phénomènes curieux des rêves. En premier lieu l'illusion de la durée, qui fait que le rêveur croit vivre une série d'événements s'étendant sur un long espace de temps, tandis que, en réalité, le rêve ne dure qu'une seconde. Il cite, d'après le Dr Gregory, le cas d'un individu qui ne pouvait pas dormir dans une position couchée sans être tourmenté par l'horrible cauchemar d'être en lutte avec un squelette qui le saisissait à la gorge. Il pouvait cependant se débarrasser de ce cauchemar en dormant assis dans son lit. Une personne postée près de lui devait le réveiller toutes les fois qu'il était sur le point de prendre la position couchée. C'est ce qui arriva un jour, et le cauchemar s'ensuivit infailliblement. Le patient croyait à son réveil avoir lutté pendant très longtemps avec le squelette, mais, de fait, l'événement dura à peine une seconde. Voici encore un exemple du même genre. Lord Holland se trouvait un jour dans une société où on lisait un livre à haute voix. Il s'assoupit au commencement d'une phrase, eut un long rêve, se réveilla ensuite, — et la phrase n'était pas encore achevée.

Il est encore digne de noter que l'illusion n'a jamais lieu en sens inverse, c'est-à-dire un rêve prolongé n'est jamais acompagné de l'illusion d'une très courte durée.

L'illusion de la longue durée des rêves est, selon l'auteur, facilement explicable. Les événements du rêve, tout en se combinant parfois d'une façon étrange, sont de même nature que ceux de l'état de veille. Il est très naturel par conséquent qu'ils soient accompagnés du même coef-

ficient de durée qu'ils avaient pendant la veille. Et même en admettant avec Bergson que le sens de la durée subisse une altération dans les rêves, il n'y aurait encore là rien d'anormal, car ce sentiment est soumis à des changements considérables à l'état de veille même, selon l'âge et l'état d'âme de l'individu.

La mémoire affective semble encore se manifester avec force dans les rêves. Les sensations, par exemple, qu'on éprouve quand on se trouve sur un canot, qui est agité par les vagues de la mer, ne sont pas généralement reproduites par les souvenirs à l'état de veille; mais l'auteur affirme les avoir éprouvées dans ses rêves d'une façon particulièrement vive.

Bergson est sûrement dans l'erreur, quand il considère le rêve comme un état de relâchement et de désintéressement. L'homme, par exemple, qui rêve d'être engagé dans une lutte violente avec le squelette, se trouve au contraire dans un état d'excitation et de tension extrêmes. Le rêve se manifeste, d'après la théorie de M. Gregory, lorsque l'esprit passe de l'état d'inconscience complète à l'activité, et c'est pourquoi il considère le rêve comme une explosion psychique.

L'intérêt que l'esprit prend aux événements qui surgissent brusquement fait que la durée de ceux-ci paraît très longue. C'est ainsi que le matelot, en danger de se noyer, voit se dérouler dans son esprit en un clin d'œil, à cause de la forte commotion qu'il éprouve, tous les événements de sa vie passée.

Henry Rutgers Marshall : *La ténacité de la mémoire et les rêves.* — L'auteur fait une critique très vive des théories du rêve de Bergson et de Freud, qu'il considère comme complètement erronées.

M. Solovine.

Revista de Filosofía.

(Buenos Aires : Marzo 1915-Enero 1916.)

Emilio Zuccarini : *Conséquences historiques de l'idéalisme et du positivisme.* — Si l'impérialisme Germanique dans son représentant actuel reste dominé par l'a-priorisme Hegelien, le nouvel idéalisme qu'il incarne s'identifie avec le luthéranisme enthousiaste de Fries, Oken, Kieser dont Hegel critiqua acerbement le subjectivisme. Notons en passant qu'au point de vue des idées constitutionnelles l'absolutisme patriarcal et religieux du Grand-Electeur est la pensée même de Luther. — Le mot de Bakounine, que tout idéalisme en définitive aboutit à se nier dans un matérialisme brutal, trouve sa vérification chez le peuple qui en notre temps fut le seul à ne pas considérer les dépenses militaires comme improductives. La France unie de volonté

et de dessein apparaît dans la lutte actuelle comme le protagoniste d'un positivisme inductif affranchi du passé. Le raccourci que trace l'auteur de nos vicissitudes intérieures d'avant la guerre est intéressant comme simplification qui nous représente le point de vue du spectateur étranger.

José Ingenieros : *Les sciences nouvelles et les vieilles idées.* — Elles partent de prémisses antagonistes. Mais la psychiatrie se discréditerait si elle devait servir à violer les lois anciennes qui ont été établies sans en tenir compte. En dehors de la lutte pour l'irresponsabilité pénale des aliénés, l'allégation de l'irresponsabilité ne doit pas aboutir à exempter de coercition des sujets dangereux. I. se prononce contre le concept médico-juridique de semi-responsabilité. — Sans méconnaître que le droit pénal s'est parfois dégagé des principes pour anticiper dans la pratique les nouvelles doctrines scientifiques, c'est l'École italienne qui a conçu, ce sont les États-Unis qui ont réalisé le positivisme pénal; il proportionne la séquestration au caractère plus ou moins dangereux du délinquant. Les trois principes de la condamnation conditionnelle, de l'indétermination du temps de la peine, et de la liberté conditionnelle acheminent vers l'individualisation de la peine. La défense sociale se complète par des mesures préventives et par la réadaptation sociale des réformables, conception optimiste, libérée de la notion préconçue du délinquant-né.

Nerio A. Rojas : *Un épisode de la psychologie de Sarmiento.* — Il s'agit d'un rêve agité ayant déterminé chez Sarmiento une idée fixe (la croyance à la mort de sa mère) et à la suite de cette idée fixe des actes en coordination avec elle. Ce trouble de l'esprit confinant à la folie cadrerait, selon l'auteur, avec la description donnée par Ribot des imaginatifs du 3e degré et avec celle donnée par Régis du délire onirique ou rêve prolongé dans les psychoses toxiques.

José Ingenieros : *Les Saint-Simoniens argentins.* — Comme une précédente étude, cet article de I. répond à ce desideratum d'un peuple en formation de sa personnalité morale, une philosophie nationale, en montrant comment les penseurs dirigeants de l'Argentine ont réagi aux philosophies importées. — L'action du Saint-Simonisme et incidemment du positivisme de Comte s'exerça par les livres de P. Leroux sur le groupe de jeunes qui devait former « l'Association de Mai », parti plutôt social que politique. Elle succède dans les milieux libéraux à la faveur dont avaient joui l'idéologisme et le sensationnisme auprès de la génération précédente (Rivadavia). Une phase intermédiaire est toutefois représentée par Echeverria qui traverse l'éclectisme avant de s'inféoder aux idées de P. Leroux, qui le séduisent surtout par leur affinité avec le romantisme. En face de la réaction Roziste, son socialisme chrétien, qui sépare sa cause du

laïcisme de l'époque de Rivadavia, représente une attitude de prudence politique vis-à-vis de la jeune génération argentine plus réaliste. Mais Echeverria est plus littérateur que sociologue. Alberdi est à « l'Association de Mai » le représentant le plus doctrinal de la pensée saint-simonienne socialiste; idées dont Sarmiento subit l'influence avant le moment où il donnera pour objet à son activité l'éducation publique. Séparé des unitaires sur le terrain politique où ils représentent l'échec de la pure théorie, Alberdi combat de même l'idéologisme en faveur d'une philosophie sociale qui soit une philosophie américaine. Sa pensée évolue vers l'économisme historique; Sarmiento donne plus d'importance aux questions de race et de milieu. A l'influence de P. Leroux sur les idées d'Alberdi se joignent celle de Jouffroy, dissident de l'éclectisme et collaborateur du Globe, et de l'école historique de Savigny par l'intermédiaire de Lerminier.

Alfonso Castro : *Le méliorisme et la morale optimiste.* — L'auteur, Colombien, analyse, pour y chercher remède, les causes de la tristesse foncière des races sud-américaines, spécialement dans les pays vivant à l'écart des courants de l'immigration européenne : contradiction inhérente à l'âme espagnole, accentuée encore par le mélange avec le sang indigène, tristesse médiévale de l'époque coloniale, fréquence des troubles révolutionnaires, anémie tropicale, difficultés inhérentes au climat et à l'exploitation d'un sol vierge. Cette lutte toutefois réalise un entraînement de la volonté. La logique du pessimisme serait que les peuples et les individus pour lesquels le poids de l'existence est trop lourd dussent disparaître. Mais il n'en est tout de même pas à cet égard des peuples comme des individus.

Dr Lucas Ayarragaray : *Le métissage des races en Amérique et ses conséquences dégénératives.* — Pour l'auteur, comme pour d'autres penseurs américains, le progrès et la stabilité politique dans les nations d'Amérique est une question ethnique. Le produit du croisement de types opposés est presque toujours, au moins dans le métissage du premier degré, inférieur au produit de progéniteurs de même race. Le métis primaire est souvent sans doute supérieur au progéniteur indigène, mais au progéniteur indigène du type actuel, dégénéré par rapport à l'indigène d'avant la conquête. Un peuplement de ce genre se développant dans des conditions économiques, hygiéniques, morales défectueuses, ne peut que se traduire par un pourcentage considérable d'épileptiques et d'aliénés. Aux éléments immigrants de qualité inférieure, ou souffrant d'inadaptation, sont dus d'autre part certains facteurs de dépression morale et de neurasthénie, produit complexe des vieilles civilisations. Les principales manifestations dégénératives de l'hybridisme au premier degré sont les déformations crâniennes, l'asymétrie, la faible résistance organique, l'exagération de l'indolence créole, les délires à ressauts brusques et à forme puérile

faute des éléments mentaux qui rendraient possibles des systématisations délirantes. Rares sont les familles dans lesquelles les tares dégénératives ne viennent pas se concentrer dans la difformité mentale ou physique de quelque membre direct ou collatéral. Le remède est dans une réglementation de l'immigration favorisant les familles constituées, cellules élémentaires d'un peuplement sain.

JUAN W. GEZ : *Doit-on nationaliser l'enseignement?* — De cet article semble se dégager la constatation d'une évolution vers l'unitarisme en matière d'enseignement, et même dans l'ensemble des institutions. Tout au moins s'agit-il d'une tendance. Le fédéralisme constitutionnel serait toutefois respecté, en ce sens que la nation n'interviendrait, en ce qui concerne les écoles primaires, que par voie de subvention aux gouvernements provinciaux.

J. PÉRÈS.

The American Journal of Psychology.

(July 1915. — Albany, N. Y.)

G. STANLEY HALL : *Les méthodes Freudiennes appliquées à la colère.* — Nombreuses sont les formes de la sublimation de la colère; la douleur de l'humiliation a souvent été à la base d'ambitions dirigées vers de nobles buts, et il y a autant de vraisemblance à donner la primauté parmi les motifs d'action puissants à la colère qu'à la *libido* et à l'amour. La rêverie, chez les jeunes surtout, est un dérivatif à la colère qui, par les chemins d'un roman imaginatif où l'on satisfait son esprit de vengeance, conduit à la pitié et à des sentiments meilleurs à l'égard de l'objet du châtiment seulement rêvé. Si la vie est un combat, il y a dans la colère un élément d'énergie qui n'a pas été étranger selon Ribot à la fondation de la justice dans le monde, et qui doit être, plutôt que réprimé, dirigé d'une façon appropriée.

J. PÉRÈS.

Voprossi filossofii i psychologuii.

(Septembre 1915-février 1916.)

L. M. LOPATINE; S. A. KOTLAREVSKY; G. A. RATSCHINSKY : *Les idées philosophiques et religieuses du prince S. N. Troubetskoï.* — Trois articles. Communications faites à la Société de psychologie, pour honorer la mémoire de l'ancien recteur de l'université de Moscou et co-directeur des *Voprossi*, mort en 1905. Troubetskoï était, avant tout, un métaphysicien idéaliste et un moraliste.

K. Grinberg : *La démence morale et la psychologie de la conscience.* — Problème important, mais à peine effleuré dans l'article. Freud n'est pas nommé, mais l'auteur connait, à coup sûr, l'école psycho-analyste de Zurich.

N. Losski : *Le monde comme unité organique.*

I. Roumer : *La philosophie de l'infini et la loi de la contradiction.* — A propos d'un ouvrage sur l'*Éthique* de Fichte.

I. Popov : *La théorie de la connaissance chez saint Augustin.* — Deux articles, 160 pages.

I. E. Orlov : *Le réalisme dans les sciences naturelles.* — L'auteur fait ressortir la valeur de la méthode inductive dans l'étude des sciences naturelles.

E. Spectorsky : *Le physicisme et la liberté dans la psychologie rationnelle au XVIIe siècle.*

A. Ogniov : *Le système de l'idéalisme transcendantal chez Schelling.*

V. Erne : *La philosophie de Gioberti.* — Trois articles. Erne considère Vincenzo Gioberti comme l'un des grands philosophes italiens du xixe siècle. Pour ma part, je ne saisis pas bien l'originalité de Gioberti. Esprit synthétique, il voulait composer un système susceptible de coordonner les vérités contenues dans toutes les philosophies, il rêvait une philosophie capable d'embrasser « les premiers principes de l'être et de la connaissance, de la civilisation et de la nationalité : catholique, rationnelle, humaine et italienne ». Gioberti est, avant tout, un nationaliste combattant pour l'unité italienne. L'effort d'Erne de trouver chez lui une philosophie me paraît vain. Sa doctrine est un mélange de platonicisme et d'hégélianisme combinés de manière à former un idéalisme national un peu vague, mal défini.

O. L.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Contingence et Rationalisme[1]

Si l'on venait dire que, depuis Malebranche, le rationalisme français eut quelques belles journées, mais de belles journées seulement, et pas une seule série de grands jours, on feindrait d'oublier les leçons retentissantes de la Sorbonne, où Victor Cousin plaidait avec éloquence la cause des « Premiers Principes » et de « Dieu, principe des principes ». Ceci se passait au début de la seconde Restauration. Plus tard, sous le gouvernement de Juillet, Francisque Bouillier, à la Faculté des lettres de Lyon, consacrait une suite de leçons solides et claires à la défense de la *Raison Impersonnelle*. Chez le maître Victor Cousin, et à plus forte raison, chez le disciple, Francisque Bouillier, les affirmations fermes se succèdent et s'alignent : les appels à la conscience de l'auditeur et du lecteur se font entendre de distance en distance. Mais les raisons, les arguments, les preuves véritables se font attendre. Il est vrai que la doctrine de Victor Cousin « s'est donnée » pour un rationalisme. Il restera vrai que ce rationalisme n'en fut jamais un, qu'une philosophie empiriste peut, sans faillir à son esprit et à sa méthode, admettre des principes recteurs de la connaissance humaine. Suffirait-il de les admettre pour s'élever jusqu'au rationalisme? A ce compte, le rationalisme ne compterait que des partisans. La vérité est qu'on resterait en deçà de l'empirisme et du rationalisme : et c'est là, qu'en fin de compte Victor Cousin mérite d'être situé.

Depuis Victor Cousin, des œuvres animées de l'esprit rationaliste, valurent à leurs auteurs un juste renom. Toutefois, et pour s'en tenir aux ouvrages publiés en France, le pur esprit rationaliste n'y a jamais triomphé[2]. J'en atteste le succès d'une thèse célèbre sur

1. Cf. Émile Boutroux, *De la Contingence des Lois de la Nature*, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*. Paris, Félix Alcan.

2. Si ce n'est dans les écrits trop rares et trop brefs de notre maître J. Lachelier et dans le magistral *Essai* d'O. Hamelin sur les *Éléments principaux de la Représentation* dont j'ignore quelle fut l'influence, ou plutôt quelle « sera » l'influence. Quand une œuvre remonte à huit ans à peine, on sait la portée qu'elle est digne d'avoir, rien de plus. Et ce n'est vraiment point assez.

la *Contingence des Lois de la Nature*. Cette thèse date de 1875. On la lit encore avec faveur, avec ferveur même; et l'on a raison. L'œuvre fait honneur au dialecticien qui l'a écrite. Mais dans la mesure où sa dialectique a prévalu, si l'on n'oserait dire que le rationalisme en reçut un coup mortel, on n'exagérerait peut-être pas en exprimant la crainte qu'il n'ait ressenti un choc. L'auteur, et le titre du livre en fait foi, est un dialecticien de la contingence; et l'on est en droit de se demander si, contrairement aux apparences, et presque aux traditions, les deux notions de Contingence et de Rationalité ne « participeraient » point. En cas d'affirmative, on se demanderait autre chose encore. La thèse de la « Contingence » des « Lois » de la Nature (je souligne à dessein) ne s'est-elle pas préparée longtemps avant de se produire? Et s'il fallait répondre oui, l'on n'éviterait pas de s'interroger sur les prodromes de la crise : sur ses prodromes, et, s'il y avait lieu, sur ses étapes. Car le terme de crise paraît bien être le terme exact, puisqu'il s'agit d'une sorte de trouble, pour ne point dire de révolution, à tout le moins passagère, dans la compréhension d'une notion. La rationalité, d'ordinaire, passe pour exclure la contingence. Or, s'il fallait en douter sérieusement, cela reviendrait à soutenir que les notions les plus générales et, par là même, les plus fondamentales sont sujettes, au cours de leur histoire, à de véritables conflits. Alors des notions rivales tentent de les envahir, jusqu'à les menacer presque de ruine. C'est ce que voulait éviter Parménide quand il proclamait avec la dernière énergie la non-existence du non-être. On sait quel fut le sort de ce non-être. Démocrite lui fit une place et lui réserva un rôle de première importance dans la formation du monde. Platon alla plus loin. Au lieu d'une simple existence de fait, si l'on peut ainsi parler, Platon, dans le *Sophiste*, investit le non-être d'un véritable droit à l'existence. Il serait singulier, toutefois, pour assurer le succès de la raison d'y faire participer la contingence. Ce qui est rationnel est, à plus forte raison, intelligible ; l'intelligible gravite vers le nécessaire. Il est vrai, d'autre part, que la simple contrariété n'est point toujours condition *sine qua non* d'exclusion réciproque. D'où la difficulté de se prononcer, sans examen préalable, non sur l'évidence d'une indéniable contrariété mais sur les effets qu'il convient d'en attendre.

I

La science des contraires est une. Aristote l'a dit et on le redit à sa suite. Une notion quelconque ne sera jamais ni claire ni distincte en l'absence de son opposée. Nul ne saura jamais bien ce qu'est une perpendiculaire s'il ne s'est jamais représenté l'oblique, ni ce qu'est le blanc, s'il n'a jamais perçu le noir. Toutefois la sensation de blancheur s'éprouve sans susciter à sa suite l'image et, *a fortiori*, la sensation qui lui fait contraste. Pareillement l'on affirme avant de nier, on pose avant d'opposer, et si l'on pensait le néant préalablement à l'être, on ne saurait point qu'on le pense. Autre chose est déterminer un concept, autre chose est ressentir l'ensemble des sensations qui lui correspondent. Et comme nos sensations se succèdent au gré des circonstances, il advient parfois à l'esprit de s'exercer longtemps sur les éléments sensitifs précurseurs avant de pouvoir tracer du concept et, à plus forte raison, du concept opposé la plus légère esquisse. Ici l'on remarquera que le nécessaire, soit ce qui ne peut pas ne pas être, se définit en fonction du contingent. Un événement présente un caractère nouveau. Tout d'abord, ce caractère prend place à côté des autres. Il persiste et on lui reconnaît, à la longue, un pouvoir d'invasion, de déformation, de dénaturation progressive. C'est ainsi, qu'au sein du contingent, quelque chose apparut d'absolument nouveau. — Nouveau? Soit. Mais contraire? Comment le sait-on? Cela encore on ne le sait qu'à mesure. Il ne suffit point, pour en être averti, que le contingent primitif ait simplement disparu. Il faut encore que sa disparition entraîne, dans tous les cas observables, l'apparition de l'autre. La science des contraires est une. Ainsi en juge-t-on quand elle est faite, ou, du moins, fort avancée. Mais elle ne s'improvise pas, et son histoire comporte des étapes.

Je ne crois pas utile d'appliquer à tout problème d'idée ou de concept la « ternaire » d'un Proclos ou d'un Hegel. Un monde qui se laisserait régir docilement par la loi de thèse-antithèse-synthèse aurait livré ses plus importants secrets à l'homme depuis pas mal de siècles. La nature, et la nécessité de l'expérience le prouve, y met plus de façons. On peut se demander néanmoins et pour s'en tenir

à l'histoire de nos deux concepts — celui de contingence et celui de nécessité — si l'on ne pourrait pas, sans démentir l'histoire, y distinguer : 1° un moment de *thèse* pendant lequel la nécessité fait son apparition, et lentement, non sans va-et-vient, se dégageant de la contingence, prépare son opposition future; 2° un moment d'antithèse d'une durée fort longue: les deux notions entrent en conflit, et l'empire de la nécessité gagne de proche en proche jusqu'à presque tout envahir; 3° un moment de synthèse lequel dure encore à l'heure où s'écrivent ces lignes. La contingence a tenté un retour offensif et semble vouloir reprendre ses anciennes positions. En réalité, il s'agit de tout autre chose, non de refouler la nécessité mais de l'assouplir et de la détendre, afin que le monde devienne en meilleur et plus profondément... intelligible. Le mot surprendra peut-être. On comprendra bientôt pourquoi, l'ayant laissé venir sous la plume, il faut le conserver à tout prix.

II

Je craindrais de brouiller les idées en m'appuyant sur une thèse chère aux sociologues contemporains pour essayer de dire ce qui a pu se passer pendant la première période. La thèse d'une « mentalité prélogique », à laquelle seraient encore vouées pas mal de « sociétés inférieures », peut enregistrer à son actif un grand nombre de faits authentiques. Elle peut aussi se vérifier indirectement par l'étude de l'enfance. Et d'une manière générale; on refuserait difficilement aux hommes qui vécurent dans les siècles où domina l'état théologique une vie émotionnelle médiocrement variée, assez pauvre. même au point de vue qualitatif, intense néanmoins. Pendant cette période les moments de sang-froid et de reprise de soi-même sont trop rares pour que la réflexion agisse. L'homme sent, éprouve, imagine; il désire, il craint; il craint surtout. Ayant commencé par croire au succès de ses vœux, il se repent de ses illusions et les corrige, croyant à ce qu'il redoute, toujours en arrêt devant ce qui va venir, appréhendant la porte ouverte par laquelle le messager de mort entrera peut-être, à moins que la porte fermée derrière laquelle tant d'irréparable peut s'accomplir, ne soit un plus juste objet d'épouvante. J'en attesterais

au besoin la *Mort de Tintagille*, où Mæterlink à su condenser tout ce qui s'entasse d'effroi dans l'imagination du futur. Ce ne sont pas seulement les sociétés inférieures où cet effroi est endémique. Il suffit, dans nos sociétés supérieures (?) d'être enfant ou femme pour y être sujet. La croyance fataliste est née de la peur du Destin, et la peur du Destin a grandi parmi les hommes à mesure qu'avortaient les désirs et les espoirs. Songez à tout ce qu'implique d'expérience et de réflexion l'assurance que la maladresse et ses récidives sont de notre fait et par là même de notre faute. Et demandez-vous ce qu'il a fallu de temps à nos ancêtres, sinon pour constater, du moins pour comprendre qu'il soit possible à l'homme de désirer et de ne point obtenir! Tant que cela ne fut point compris, le principe de causalité et ses avant-coureurs se firent attendre. La croyance à la fatalité fit l'intérim. Que cette croyance règne sur une multitude progressivement décroissante, il n'y paraît pas toujours à première vue. Les peuples orientaux sont restés fatalistes. Et les fatalistes d'Occident se comptent encore par milliers. N'en ayons doute, « l'état théologique » de l'humanité se prolonge. Cela Auguste Comte le savait mieux que personne et s'il a fondé la religion positive, ce fut pour remédier à la prolongation du « premier état » et pour... l'utiliser en le canalisant.

Ainsi, quelque parti que l'on prenne pour ou contre les défenseurs de la mentalité prélogique, on pourrait, en attendant, s'en tenir à une opinion sensiblement plus modeste favorisée par les vues de Gabriel Tarde sur la psychologie sociale. On admettrait, antérieurement à la période de réflexion proprement dite, une phase où, dans les sociétés humaines, ne se rencontraient à chacun des étages de la vie sociale que des êtres dont tous les moments se passaient à sentir, à désirer et à croire. Ce fut pendant cette phase que, du sein de la Contingence, naquit et se développa la Fatalité.

L'un des noms de la fatalité est l'Inéluctable. Un autre de ses noms est la Nécessité. Celle-ci toutefois, si elle se prépare à déposséder la contingence, y mettra le temps. Car si l'on prend la notion de nécessité au moment où elle affleure, on la voit émergeant d'un milieu de contingence où elle baignait, silencieuse mais non inerte, orientée par un travail sourd et constant vers son rôle futur. — On objectera, peut-être, que j'ai tort de parler ici de contingence, qu'il s'agit là d'un milieu neutre, comme tel, inqualifiable. — Je répli-

querai qu'entre deux noms contraires, s'il me fallait choisir, celui de nécessité serait assurément et de beaucoup le plus indiscutablement impropre. Avant de savoir si ce qui est, aurait pu être ou ne pas être, on doit savoir qu'il est. Ne saurais-je que cela, est assez pour que je lui applique l'épithète de contingent et, j'y insiste, pour que je lui refuse, sans plus de discussion, celle de nécessaire.

Alors, rien qu'avec de la contingence on arriverait à faire de la nécessité? — Pas tout de suite. On n'en ferait pas, mais on en préparerait à longue échéance. Ne sait-on pas qu'un accident qui se répète, sort du pur accident? La contingence est en effet accessible à une sorte de dénaturation graduelle qui, à force de s'étendre et de s'approfondir, ne lui laisse plus rien de son premier aspect. Voyez plutôt. Il n'est pas nécessaire qu'Œdipe soit parricide. Cela le deviendra après que les destins auront prononcé, car ils vont prononcer une fois pour toutes, éternellement, irrévocablement. Chez Aristote, ne l'oublions pas, le nécessaire se définira par l'éternel.

A l'avènement de l'esprit philosophique, la prépondérance de l'état théologique diminue par degrés; cessera-t-elle complètement? On hésite à le dire, et l'on hésite d'autant plus que les manières de penser changent alors que les façons de parler restent. Et comme ce que l'on dit réagit toujours, qu'on le veuille ou non, sur ce que l'on pense, on approuve la sagesse d'Auguste Comte se refusant à voir dans le passage à l'état métaphysique une disposition de l'esprit entièrement originale. Il reste donc à se demander quels furent pour la notion de Fatalité les résultats d'un tel passage, et certes on aimerait pouvoir saisir la notion au moment même où changeant, pour ainsi parler de juridiction, elle passera du sensible à l'intelligible.

Si je prétendais que le souhait s'est accompli, serais-je seul à le prétendre? Je ne le pense pas. Je pourrais d'ailleurs m'appuyer sur un fragment décisif du livre d'Héraclite. Il n'en reste que des morceaux épars, cités par les apologètes du christianisme naissant, empressés comme bien l'on pense à profiter contre la raison humaine de la diversité des opinions philosophiques. Le jeu était d'ailleurs facile, presque divertissant, surtout aux origines de la pensée grecque. Or on lit dans Héraclite que le soleil ne franchira jamais

les limites assignées à son cours. « Autrement, ajoute le physiologue doublé d'un théologue, les Érinnyes sauront où le trouver. » La première partie de la phrase est une affirmation de l'ordre du monde s'exprimant par l'infaillible régularité de son cours. La phrase se termine par une allusion directe au dogme du Destin. Elle a donc été pensée au confluent de deux états d'esprit, au point précis où la vieille croyance à la Fatalité verse ses eaux dans celles d'une nécessité dont, si l'on nous permet de continuer la métaphore, l'intelligible seul a creusé le lit. Rappelons en effet qu'Héraclite connaît les pythagoriciens et que s'il est presque concitoyen d'Anaximandre et d'Anaximène, il n'en a pas moins médité sur les contraires, et en particulier sur l'ordre qui règle leur alternance. Maintenant on pourra dire que ce que les Destins ont irrévocablement décidé était véritablement nécessaire, et d'une nécessité dont le contraire impliquerait, sinon contradiction, à tout le moins, chaos et désordre. Héraclite est allé plus loin. Il a professé la doctrine des métamorphoses radicales et c'est par où, rejoignant les premiers Ioniens, il s'écarta de Pythagore et de ses disciples. Pourtant, s'il admet que tout se transforme il exige que la quantité de l'élément disparu cède la place à une égale quantité de l'apparu. Si ce n'est point là ériger en dogme ce qu'on appellera plus tard, beaucoup plus tard, la thèse de la permanence quantitative de la matière, c'est, à coup sûr, donner le premier coup de pioche qui lui fraiera la voie. Tous les historiens ont fait mention du geste. Bien peu l'ont souligné. Il n'était cependant point banal de montrer Herbert Spencer perçant sous Héraclite.

Il le serait moins encore de constater, qu'au temps d'Héraclite, pour faire sentir à quel point était immuable l'ordre universel, on le rattachait aux décisions irrévocables du Destin, alors qu'au temps de Spinoza et dans l'*Éthique*, pour faire sentir à quel point la volonté de Dieu ne saurait changer, on emprunte la comparaison de l'enchaînement géométrique, enchaînement dont rien n'égale la rigueur.

D'Héraclite à Spinoza, les millénaires se comptent et, s'il s'agissait d'écrire un chapitre d'histoire, on serait tenté d'y multiplier les divisions. Durant cette longue période, la pensée philosophique prend de ses exigences et de ses droits une conscience croissante. La notion de nécessité en profite pour serrer graduellement son

tissu. L'idée de volonté irrévocable s'élimine. Mais le nom du destin s'est fait dans le vocabulaire des philosophes une place qu'il gardera. On parlera indifféremment, chez les Stoïciens, de l'ordre du monde et de la volonté de Jupiter. Les mêmes Stoïciens prononceront de temps à autre les noms des anciens dieux de l'Olympe. Mais ceux qui sont capables de réfléchir et de penser sauront à quoi s'en tenir sur cette survivance toute nominale de divinités depuis longtemps en retraite.

Héraclite avait déjà nommé λόγος ce qui étant, pour le monde, le principe de son ordre, l'est en même temps de sa destinée. Les Érinnyes qui poursuivraient l'astre du jour, s'il s'avisait de se mouvoir contrairement aux règles prescrites, lui feraient son procès au nom de la Raison. Et l'on a peut-être trop dit que le λόγος d'Héraclite a reparu dans le stoïcisme. Car depuis Socrate et les deux métaphysiciens qui vinrent après lui, on sut, mieux qu'au temps de l'Ephésien, tout ce que ce mot de raison comporte et implique. Les Stoïciens, entre autres, s'attachèrent plus étroitement que leurs prédécesseurs à l'idée de succession régulière, et par suite de loi naturelle. Ainsi depuis Héraclite s'ouvre, dans l'histoire de la notion de nécessité, une seconde phase pendant laquelle son contenu change et reçoit des éléments puisés à une source non seulement différente mais opposée. C'est bien là, en effet, une période d'antithèse; et l'on n'a point à se dédire. Son histoire se confondrait avec celle de l'intelligible dans les pensées grecque, païenne et cartésienne. On ne peut ici en essayer fût-ce une brève esquisse. J'en ai dit les origines. Je rappellerai seulement que son terme, qui se confond avec son apogée, fut atteint au plus beau moment de Descartes et du cartésianisme.

Le spinozisme fut-il un cartésianisme immodéré? On l'a prétendu. Si c'est avec raison, c'est à la gloire du philosophe. Ne serait-ce point une gloire d'être venu clore un système? Et le système dont il s'agit n'est évidemment autre que celui de Descartes dont s'éliminent les derniers restes de contingence. Où s'étaient-ils réfugiés? Chez l'homme, dans son franc arbitre. Chez l'homme seul. Et si l'on me pressait d'ajouter : chez Dieu, je ne me laisserais pas convaincre. — Malgré la création des vérités éternelles? — Non point « malgré », mais « à cause ». Les vérités éternelles seraient contingentes s'il était permis d'y voir des possibles venus à l'acte

en vertu d'un choix de la volonté divine. Avant qu'elles ne soient créées, il y a Dieu et sa toute-puissance : pas autre chose; rien qui ressemble à un entendement divin où les vérités futures dormiraient, en attendant mieux, je ne sais quel sommeil de préexistence. Les possibles exclus par Spinoza, expressément, l'avaient été déjà, implicitement, par Descartes. L'exclusion de Spinoza est donc conforme à l'esprit du cartésianisme.

Ainsi, avec Descartes et les premiers cartésiens s'achève la victoire de la nécessité. On peut en faire remonter les premiers succès, non seulement à Héraclite, mais aux pythagoriciens dont Héraclite connut les doctrines. L'intelligible fit donc son entrée de bonne heure dans la philosophie, si même la naissance de la philo sophie ne date point de cette entrée. Il alla, gagnant de proche en proche, avec de rares intermittences d'arrêt ou de revers. Et il ne faudra pas moins que la mathématique universelle de Descartes pour en assurer l'apogée. L'histoire du concept de nécessité se continuait après Descartes. Car si la nécessité s'est crue maîtresse des grandes avenues de l'univers, c'est uniquement parce qu'elle en gardait les entrées. L'esprit humain ne pouvait s'en tenir là. Capable de déduire, l'homme veut s'assurer que les faits obéissent à ses déductions. Alors il s'avise que si, pour tout connaître, il n'avait d'autre ressource que le raisonnement, l'idée qu'il se ferait du monde serait singulièrement pauvre au prix de ce que ses yeux l'aideront à y découvrir.

Mais qui découvre a cherché : qui a cherché a supposé. Or, à moins qu'il ne faille confondre l'art de conjecturer avec celui d'imaginer étourdiment, toute conjecture équivaut à une revue des possibles. Les progrès de la science expérimentale préparent, et à bref délai, une rentrée en scène de la notion de contingence. Celle-ci, dûment rectifiée, et pour la première fois peut-être, dans l'histoire, purgée de tout ce qui se rapproche de l'accident ou du hasard. Je laisse aux historiens de l'avenir le soin de décider dans quelle mesure l'idée de contingence au moment où Leibnitz résolut de la reprendre, peut être regardée comme une idée ou catégorie nouvelle. Et quand la discussion se prolongerait sans aboutir, il se produirait vraisemblablement, au cours de la discussion, maint épisode dont l'avenir accentuerait la portée.

III

Je n'ai point songé à écrire, même réduit aux proportions d'un simple programme, un chapitre d'histoire. J'ai seulement voulu attirer l'attention sur l'intérêt qu'un tel chapitre inévitablement exciterait le jour où il serait écrit. Car si la notion de contingence s'est réservée une grande place dans notre philosophie française contemporaine, comme il n'est pas douteux que cette philosophie ne soit animée de l'esprit rationaliste, on se demandera ce que le rationalisme français traverse : une crise, ou une simple phase? Et qu'est-il permis d'en augurer? Devra-t-on, en fin d'analyse, rejeter la notion de contingence sur celle d'accident? Je crois qu'au temps d'Aristote on s'y fût résigné sans regret. Au temps où nous sommes, il faudrait y regarder de plus près. Une contingence compatible avec l'ordre du monde jusqu'à en être exigée par cet ordre, ne s'établirait point sans coup férir. Tant que la contingence n'a pas été distinguée de l'accident, entre elle et la nécessité la lutte devient inévitable et elle se doit poursuivre sans le moindre compromis. Admettez une distinction possible, admettez surtout que la contingence, tout en ayant l'air de revenir à la charge, et de méditer un retour offensif, prémédite le contraire, quelque chose comme une alliance en vue d'une coopération : une période nouvelle s'ouvrira pour les deux notions anciennement rivales. Un vieux conteur de fables, imaginait un jour que, l'oxygène, s'étant promis de faire respirer les vivants, et les faisant mourir par excès de combustible, rencontrait en chemin son ancien ennemi l'azote et lui demandait son alliance. De cette alliance naissait l'air atmosphérique; l'irrespirable azote rendait respirable l'oxygène, irrespirable lui aussi jadis, mais pour des raisons tout à fait contraires. Pareillement, il se pourrait qu'un mécanisme, gouvernant l'univers à l'exclusion de tout autre principe, en rendît l'ordre précaire. Et l'on serait en droit de le craindre si la nécessité propre à la causalité efficiente arrivait, par un excès de rigueur et de tension, à rendre le mouvement stérile. Alors, ni le monde des êtres vivants ni même celui des corps chimiques ne trouverait où se prendre. Il s'agirait, par suite, de détendre la nécessité, non, en supprimant le mécanisme, sans

doute, mais en le surmontant sans l'abolir. On sait le caractère rigoureux de la physique cartésienne où tout, jusqu'aux êtres animés, s'explique par matière et par mouvement. Tout s'y peut résoudre en idées distinctes et claires, tout s'y peut déduire parmi les éléments voués au rôle de pierres d'assises. Descartes, dit-on, passa une grande partie de sa vie à observer, à expérimenter, à disséquer même Il n'en conçut pas moins un monde dont il serait exact de soutenir que, si ce monde était vrai, l'expérience y serait de trop. On sait d'ailleurs que, dans les sciences de l'univers inorganique, les notions mathématiques étendent progressivement leur autorité. Mais en regard de ces sciences, d'autres se développent où l'on aperçoit mal ce qu'elles gagneraient en permettant au nombre et à la nature de s'installer chez elles : ce sont les sciences biologiques et sociologiques, où tout se constate et s'infère, où rien ne se déduit.

On en viendrait donc à penser que si la nécessité exprime l'ordre, elle n'en saurait être partout l'unique expression possible. Alors, de deux choses l'une : ou l'on reprendrait le concept de nécessité pour le travailler en le confrontant avec d'autres et soumettre sa rigidité à une nouvelle épreuve. On s'assurerait, une fois de plus, si ce concept est ou n'est point réfractaire à toute diversité d'espèce ou de degré; — ou bien, jugeant inutile de reprendre le travail, on insérerait parmi les facteurs de l'ordre cosmique une pluralité d'éléments d'origine et d'essence contingente, auquel cas la thèse de la contingence des lois de la nature, en dépit de ses allures paradoxales se présenterait comme la seule admissible. Les deux partis, à n'en considérer que les derniers résultats, reviendraient au même. Une science positive indifférente aux problèmes de méthodologie et de critique générale ne se croirait nullement tenue de choisir. Peut-être encore, et les partisans d'une science réduite à « une langue bien faite » auraient ici beau jeu, la différence dont je parle porterait, moins sur des manières de penser ou de concevoir que sur des façons d'exprimer et de dire. Toutefois, si la destination des termes est de porter les idées, le choix du véhicule se règle sur les idées qu'on lui destine. On se tromperait, dès lors, en n'attribuant à ce choix qu'un intérêt secondaire.

Le moment d'opter est-il proche? Les raisons d'opter vont-elles

bientôt atteindre le degré de force et de lumière auquel ceux-là seuls résistent dont la paresse à conclure est décidément incurable? Il se pourrait, car les chemins ouverts aux idées ne s'étendent point à l'infini. Il est, pour chacune d'elles, un maximum de développement et de croissance, à moins qu'il ne soit mieux de dire, en parlant comme les chimistes : un point de saturation. Passé ce point, ne disons pas que l'idée meurt. Elle s'assoupit toutefois et c'est l'idée ou la doctrine rivale qui la remplace. Or depuis la thèse sur la contingence des lois de la nature, il paraît difficile au mouvement de gagner en étendue. Autrement la cause du rationalisme en eût été plus que compromise et des symptômes d'abdication imminente n'auraient point tardé à se déclarer.

Ils ne se sont pas déclarés encore. Et si j'en redoutais l'apparition, j'aurais cru ne devoir rien ajouter à la fine et pénétrante étude de F. Pillon sur la doctrine d'Émile Boutroux. On sait quel penseur modeste fut Pillon. Une fois dit ce qu'il avait à dire, Pillon ne s'inquiétait guère de ce que cela devenait; et il abordait un autre sujet. La thèse d'Émile Boutroux n'avait pourtant jamais, même en France, été examinée d'aussi près. A sa naissance, Renouvier, déjà directeur de la *Critique Philosophique*, n'en avait rien dit : je n'ai jamais su pourquoi[1]. La *Revue Philosophique* n'existait pas encore. Certes, si Pillon avait examiné la thèse au moment où elle fut soutenue, il l'aurait jugée autrement qu'il ne la devait juger quarante ans plus tard. Nul ne s'en étonnera s'il a remarqué à quel point le soi-disant immobile passé se ressent de ce qui lui succède. Ne suffit-il point d'élever ou d'abattre aux alentours pour changer l'aspect d'une construction? Toujours est-il que le rationaliste Émile Boutroux sortit, en 1907, de l'examen de F. Pillon diminué... dirai-je *de* ou *dans* son intellectualisme? Des deux prépositions c'est la seconde que, sans hésiter, je choisis, étant de ceux qui ont lu assez attentivement l'article de 1907[2], pour ne se point méprendre sur sa vraie portée. L'article avait les allures d'un procès de tendance : et chacun sait que

1. Dans le quatrième et dernier volume de la *Philosophie analytique de l'histoire*, Renouvier a réparé la lacune. Les pages consacrées à la thèse de Boutroux sont franchement admiratives et approbatives. Elles laissent cependant intactes les futures critiques de Pillon, qu'elles précèdent sans les faire prévoir aucunement.

2. Cf. *L'Année Philosophique* de 1907, Paris, Alcan, 1908.

Pillon n'a jamais intenté de procès sans en publier tout au long les pièces principales. Or que contenaient ces pièces? Des textes de Boutroux, presque des pages : en regard, des pages du *Système de Logique* de Stuart Mill. Pillon, dans ses commentaires se montre discret. Mais le commentaire est précédé de l'instruction de l'affaire et de la confrontation des témoins : confrontation patiente sinon minutieuse, et passagèrement troublante. Rien de plus, à notre avis : rien de moins, cependant.

Rien de moins. En effet si la notion de contingence est liée à l'idée d'expérience: un seul moyen s'offre de justifier la contingence d'une vérité ou d'un fait : l'impossibilité bien établie de les affirmer sans les avoir préalablement constatés. Si vous inclinez vers l'empirisme, et que son succès vous importe, vous n'avez qu'une méthode à suivre : passer en revue les arguments dont résulte ou est censé résulter l'origine *a priori* d'une vérité définie et critiquer ces arguments. Or si l'empirisme est au bout des discussions de Stuart Mill et qu'il y soit, tel est le vœu de Mill, comment l'empêcherait-on d'apparaître dans le lointain si l'on tentait de mener à leur terme les discussions d'Émile Boutroux? Mais je parle comme s'il fallait avoir des yeux de presbyte pour entrevoir les conclusions de Boutroux, celles-là du moins que l'on enchaînerait aisément si l'on rassemblait les derniers paragraphes de chacun des sept premiers chapitres. Il suffit simplement de lire et d'enregistrer. Or il n'y a pas à dire : entre ce que l'on enregistre au terme du chapitre, et ce qu'un avocat de l'empirisme inviterait le lecteur à enregistrer, on souhaiterait de broncher, ici ou là, contre un obstacle qui fît saillir la différence et empêchât d'aller plus avant. Mais l'obstacle manque. Le principe de contradiction lui-même, assez près des premières pages, ce principe qu'un empiriste oserait parfois reconnaître tel, sans craindre pour sa propre doctrine, dépouille sa longue et plus de vingt fois séculaire nécessité.

Ici, je ne me fais pas interprète; je m'en tiens au rôle du rapporteur et presque du greffier. Tel fut aussi, pendant une bonne partie de sa mémorable étude, le rôle de F. Pillon. C'est donc une chose jugée. Le livre de la *Contingence des Lois de la Nature* est un voyage de retour vers Hume et par conséquent une apologie de l'empirisme...

Hé bien! non. Et F. Pillon ne s'y est point mépris. Mais j'aurais voulu qu'il y mît plus d'insistance. Il est vrai qu'il a pris la plume pour rapprocher des empiristes les avocats, non point de la contingence de la nature, mais de la contingence de ses lois : on ferait donc preuve d'un singulier excès de candeur en regrettant que Pillon ait souligné dans la philosophie de Boutroux, ce qui lui en semblait le plus original, le plus neuf, le plus significatif... le plus troublant aussi. J'ouvre maintenant une parenthèse. Quelques années séparèrent la thèse de la *Contingence des Lois de la Nature*, d'une thèse sur les *Notions de Matière et de Force dans les Sciences de la Nature*, et d'une autre thèse, très courte et très forte, sur l'*Erreur* où les *à priori* soit de la science, soit de la philosophie traditionnelle étaient assez résolument combattus. J'ai, d'affirmer ce que je vais dire, les raisons les plus décisives, personne n'ayant connu mieux que moi les auteurs de l'une et de l'autre thèse. Et je me porte garant que, des deux auteurs, ni l'un ni l'autre ne s'est apparu sous les traits d'un empiriste[1]. Les préoccupations étaient ailleurs. On voulait sauver la liberté, et se débarrasser, en même temps, du monde intelligible. Boutroux venait d'y réussir et nous ne demandions alors rien de plus. Ce n'était peut-être pas assez.

Mais quittons l'histoire d'hier pour celle d'aujourd'hui, car le livre de la *Contingence des Lois de la Nature* s'il a dépassé la quarantaine est encore de l'histoire d'aujourd'hui. Et puisque les tendances empiriques y sont, on peut le dire, visibles à l'œil nu, que faut-il en penser? Là est l'intérêt « actuel » de la doctrine.

F. Pillon ne s'y est pas trompé. S'il a étudié à part et en y insistant les « chapitres » du livre, il s'est gardé d'en omettre la *Conclusion* : une conclusion de quarante-huit pages dans un livre qui n'en a pas deux cents; une conclusion qui pourrait bien être une contre-partie. Ceux qui ont suivi l'enseignement d'Émile Boutroux en Sorbonne ont constaté qu'il procédait volontiers « dialectiquement » par thèse et par antithèse et que s'il manquait rarement

1. J'ai rendu compte de la thèse de Brochard dans la *Revue Philosophique* de 1881 (t. I). Je viens de relire mon compte rendu. Je n'y trouve pas la moindre allusion à son empirisme éventuel. J'avais soutenu, un an avant Brochard, ma thèse sur les *Notions de Matière et de Force* où je combattais l'opinion de ceux qui assignent une origine *a priori* aux principes de la « physique moderne ». Je ne sais ce que j'aurais répondu en ce temps-là si l'on m'avait reproché mes tendances empiristes. Je sais aussi que rien de tel ne me fut reproché : j'en aurais d'ailleurs été tout surpris. J'aurais peut-être mérité un reproche.

de conclure, il attachait aux débats une importance au moins égale à celle de la conclusion. Un vrai professeur est un guide, un éclaireur, avant d'être un apôtre.

Peut-être, sur le point d'aborder la contre-partie de l'ouvrage, ferait-on bien de se demander si la méthode adoptée est celle d'un empiriste. Car ce n'est pas seulement sur les affirmations d'un écrivain que ses idées se jugent : c'est aussi sur la manière dont il les prépare et les amène. Or, si l'on avait ici affaire à un empiriste pur, on se trouverait en présence d'un homme qui observe, constate, analyse : d'un psychologue en un mot. Qu'il y ait, chez Boutroux, des coups de sonde au plus profond de la psychologie, c'est ce qu'implique la grande portée de l'œuvre. L'œuvre n'est cependant point telle qu'un psychologue l'eût exécutée. Les « vérités » y tiennent plus de place que les « faits ». Et nul fait ne s'y rencontre qui ne soit, presque aussitôt, érigé en preuve et généralisé. Parmi ces vérités il en est une dont la preuve est absente et de laquelle se passerait fort bien une psychologie empiriste : celle qui a pour objet l'existence d'une réalité extérieure à l'esprit. Cette réalité, dont Kant voulut désaccoutumer les philosophes de scruter l'origine, est partout postulée si elle n'est définie nulle part. Doit-on se la représenter de telle sorte, qu'entre elle et sa représentation toute différence s'efface? Non, si l'on s'en rapporte à deux ou trois lignes brèves de la *Conclusion*. Non encore, si l'on a su comprendre d'où l'on est parti, et où l'on veut aboutir : sauver la liberté et lui donner une place dans ce monde. Par suite, on ne l'isolera plus du monde sensible; mais, pour l'y situer, l'on essaiera de détendre les cordes de nécessité qui empêchent les parties de l'univers de se disperser ou de s'abandonner au désordre. On ne prouvera pas directement la contingence. Et l'on aura raison; on ne la prouverait qu'en démontrant l'accident, démonstration équivalente à une négation apodictique de toute loi. Ne confondons point les deux thèses : celle d'une contingence absolue de la réalité, d'une part, et, de l'autre, celle de la contingence des lois de l'univers. Ces lois ne sont ni à établir ni à discuter. Leur vérité n'est nullement en cause : elle l'est même si peu que, dans l'œuvre de Kant, à ne considérer que l'univers physique, une démonstration de ces lois a réussi. Voici donc comment le problème se pose. Étant données ces lois : 1° la

science positive, celle ne nos jours exige-t-elle leur *à priorité?* 2° Et si elle ne l'exige pas, comme il faut, après tout, que les lois subsistent, la philosophie parviendrait-elle à expliquer le gouvernement du monde en leur laissant une origine contingente? En cas de réussite, on devrait s'assurer, en outre : 1° qu'à l'intérieur de chaque groupe de lois, chacune des principales lois du groupe peut se passer d'une origine *a priori*; 2° que d'un groupe à l'autre, d'une science à la science voisine, il y a passage, mais passage au sens propre du terme, c'est-à-dire marche en avant, c'est-à-dire encore, parlons comme nous entendrons plus tard parler W. James, « nouveauté » véritable. Mais qu'est-ce que le nouveau véritable, sinon ce qui apparaît tel, sans supercherie aucune et dont, par conséquent, ce sur quoi il s'élève et qui lui sert de marchepied, reste fidède à cet humble rôle? Si donc le nouveau est bien tel qu'il a l'air d'être, il ne dérive pas de l'immédiatement précédent et, n'en dérivant pas, ne saurait se démontrer par lui. La matière ne dérive pas de la notion; ni le monde des corps du monde mécanique; la vie est autre que le mouvement, et la conscience autre que la vie. Le monde est une hiérarchie. Contingent dans son essence, il l'est encore dans celle des genres et des espèces qui percent et se développent à sa surface. Il l'est encore, et à plus forte raison, dans chacun des individus par lesquels se réalisent ces espèces. Il l'est enfin dans chacun des actes par lesquels une individualité se pose et une personnalité s'établit. Décidément la précaution prise par Kant pour assurer, par une sorte d'exil, le salut de la liberté, était une précaution inutile. L'homme noumène de la *Critique de la Raison pratique* peut désormais s'évanouir. On se passera de lui désormais.

Je laisse à d'autres le soin de décider ce que vaut la doctrine envisagée comme l'une des multiples expressions possibles, je ne dirai certes pas du kantisme orthodoxe, mais de l'esprit kantien. Je crois pourtant que si la doctrine, comme il paraît aisément, s'est formée à la rencontre de plusieurs courants, le courant principal, celui qui imprimera aux eaux affluées la direction qu'elles vont prendre, vient de Kant et point d'ailleurs. Lisez la *Conclusion*, — titre donné par Renouvier à l'une des sections de sa première partie dans son *Premier Essai de Critique générale*, — et vous n'en douterez guère. Mais vous pourriez, en lisant avec soin les sept

« chapitres » auxquels s'appliquerait fort bien le titre de « revue *élémentaire* des phénomènes », apercevoir le lien étroit qui enserre les idées directrices et maintient la pensée de l'auteur dans les strictes bornes du sujet. Le sujet est et demeure conforme à son titre. Et c'est ce que l'on oublierait si l'on se laissait distraire par le détail. Certes on a les germes d'une théorie nouvelle de la connaissance, d'une conception originale des catégories. Le sujet du livre est pourtant ailleurs. Et la question qui s'y pose avant toutes les autres, — j'ajouterais « à l'exclusion de toutes les autres » si je n'avais égard à la *Conclusion*, — est de savoir quelles sont à l'heure actuelle les conditions de l'expérience scientifique. Or elles ne sont plus de nos jours ce qu'elles étaient au temps de Kant. L'ère de la science newtonienne est close. Et ceci va très loin.

Il s'ensuit que l'œuvre de Kant, dans sa première *Critique*, est chose du passé. L'*Esthétique et l'Analytique* transcendantales appartiennent à l'histoire. En d'autres termes, l'intellectualisme qui s'en dégage est véritablement de trop. Une Raison qui, dans son essence, entend et veut rester « Pratique » gagnerait à s'alléger d'un lourd et inutile échafaudage. Une science positive plus éclairée que celle d'hier ou d'avant-hier en demande aujourd'hui beaucoup moins pour se constituer. Une autre question maintenant s'élève, se pose. Si l'intellectualisme kantien ne répond plus aux conditions actuelles de l'expérience scientifique, faudra-t-il lui substituer l'empirisme? Nullement. D'abord l'empirisme exclut la nécessité, et la doctrine de la contingence la réduit loin de l'exclure. Ensuite, ainsi qu'on l'a vu plus haut, l'empirisme confine à un idéalisme de la conscience sensible qu'il ne faudrait guère pousser bien loin pour en voir sortir le solipsisme. Enfin, l'empirisme de Boutroux n'est à le bien prendre, qu'un « empirisme méthodique ». Et c'est ce dont l'évidence brille à mesure que les conclusions de l'œuvre se dégagent. J'ai dit du livre qu'il ressemblait à un voyage de retour au pays de Hume. Il n'en est pas vraiment un, si l'on songe que le voyage se fait à reculons, les yeux du voyageur fixés sur le pays dont il s'éloigne. L'auteur a longuement séjourné chez Kant, surtout chez le Kant de la *Raison pratique* dont il tient à garder l'essentiel, entendons la Loi morale et les Postulats. J'irai même plus loin que l'auteur et, à mes risques et

périls, je lui prêterai une opinion, plausible, je l'espère. Un philosophe contemporain, dont Boutroux sait, mieux que moi, ce qu'en le perdant, a perdu la pensée française, O. Hamelin, constatait que la loi morale n'est pas « nécessitante ». Et pourtant il l'affirmait « nécessaire ». Qu'est-ce en effet que « le droit à être » sinon l'expression d'une nécessité? Il y a plus. Ne semble-t-il point que la Loi Morale nous offre un type de nécessité supérieur aux autres, plus essentiel et plus véritable? Songez que les lois physiques ne se laissent pas enfreindre. Leur constance, dit-on, garantit leur nécessité. Même elle la garantit si bien qu'elle la remplacerait sans que l'ordre général en fût le moindrement atteint ou compromis. Là d'ailleurs est la thèse de Boutroux. Et elle emprunte une partie de sa force à la constance des lois du monde. En fait, partout où les circonstances se produisent les mêmes, les mêmes phénomènes se produisent aussi. On en conclut que l'ordre du monde l'exige et que cette constance exigible équivaut à la nécessité. Mais pour s'assurer de cette nécessité, il la faudrait saisir en dehors des faits qui l'expriment : la déduire et non l'induire. On peut le regretter : mais s'il y a lieu de distinguer entre la contingence d'apparition et la contingence d'origine, la réalité de la première entraîne la possibilité de la seconde. Le Loi Morale elle, est un fait mais un fait qui n'a rien du phénomène. Le nombre de ses clients reste sans influence sur sa légitimité : lui arrivât-il de n'être jamais obéie, elle n'en serait pas moins nécessaire. Le cas de cette nécessité est unique, et c'est bien ainsi que l'entendait Kant. Ici, en effet, le droit se juge en dehors du fait, si même la vérité du droit ne reçoit des démentis du fait un surcroît d'évidence. Il est donc un aspect nouveau de la nécessité que le génie de Kant est venu dévoiler. Envisagée sous cet aspect la nécessité, loin d'exclure la contingence ou de la réprimer, s'appuie sur elle et presque, la réclame.

Les lignes qu'on vient de lire, plus ou moins librement inspirées des dernières pages de la *Contingence des Lois de la Nature*, ne sont point, je l'espère, en désaccord avec la vraie pensée de l'auteur. Bien que cet auteur, en finissant, insiste sur la beauté du monde plus que sur la bonté du créateur et semble, aux approches des toutes dernières lignes, se souvenir d'Aristote au moins autant que de Kant, il sera sage, avant de se fixer, de relire la dernière

des trois *Critiques*, celle qu'on étudie le moins, et qu'en négligeant, l'on arrête la pensée de Kant trop à distance de sa dernière grande epoque. Ce grand moment coïncide avec l'éveil d'un rationalisme où recule, de plus en plus, le vieil acquis intellectualiste de l'*Esthétique* et de l'*Analytique transcendantales*. F. Pillon, j'en donnerais presque l'assurance, ne se fût point inscrit en faux contre ce que je viens d'écrire. J'ai cru devoir l'écrire, l'étude de Pillon étant de celles dont il ne fallait pas craindre d'accentuer la portée. Il convenait en même temps de fixer cette portée et limiter au presque négligeable, les effets d'une lecture, ou trop superficielle, ou trop prompte.

IV

Je promettais, en commençant, d'orienter le lecteur vers les origines possibles de ce que j'appellerai : la philosophie rationaliste de la contingence. Chacun, j'imagine, ratifiera la formule, si toutefois j'ai réussi à prouver ce que je voulais établir, à savoir que la doctrine d'Émile Boutroux est un kantisme anti-intellectualiste, où la Raison, ainsi que le souhaitait Kant, distinguée de l'Entendement, renonce définitivement à s'y appuyer, et oserait au moment de la *Critique de la Raison pratique*, et surtout de la *Critique du Jugement* rompre des liens préalablement détendus. De ce point de vue, la thèse du philosophe français prend un caractère « pragmatiste » qu'on ne saurait méconnaître si les tendances pragmatistes, chez Kant, inspirèrent sa morale et, après sa morale sa téléologie. Suivant l'exemple d'un maître qui lui était cher, en prolongeant les idées de Kant dans la direction même de Kant, Émile Boutroux comprit que la *Critique du Jugement* équivalait à un changement de front, à quelque chose comme une revision partielle du kantisme spéculatif. Et il a tenté cette revision.

Ce n'est donc pas vers Stuart Mill qu'aiguilla l'auteur de la *Contingence des Lois de la Nature*. Il ne pouvait manquer de le rencontrer, mais sans lui avoir donné rendez-vous, et sans s'émouvoir à l'avance des suites de la rencontre. La vérité est que Boutroux, comme son maître Lachelier, ne séparait point les intérêts de la Critique de ceux de la Morale et même de la Religion. Sa philoso-

phie est dominée par l'idée Valeur, et c'est ce qu'il faut savoir dégager de la *Conclusion*. Or, si l'on descend dans les profondeurs de la pensée kantienne, après s'être incliné devant les fécondes hardiesses d'une œuvre telle que la première des trois *Critiques*, œuvre, à ce point de vue, unique dans l'histoire, on y découvrira les traces d'une volonté de désintéressement, elle aussi unique dans l'histoire, admirable sans doute et, sans doute aussi, parfois déconcertante : la volonté de laisser le dernier mot à la conscience morale. Est-ce bien « le dernier mot » qu'il faut dire, car toute la *Critique de la Raison pure* ne s'appuie-t-elle pas à la distinction du phénomène et du noumène? Et le travail de pensée qui aboutit à cette distinction, s'il porte les marques du génie n'en porte-t-il pas d'autres : celle de l'impératif catégorique dictant à ce génie ses ordres? Ainsi envisagée, la philosophie de la contingence prendrait l'aspect d'un véritable Moralisme. Et la préparation de ce moralisme, aussitôt après le dessaisissement de la science newtonienne serait confié à une science positive exempte de toute juridiction étrangère. Chaque fois que Claude Bernard entrait dans son laboratoire, il se vantait d'y mettre à la porte spiritualisme et matérialisme. Ce n'est assurément point là ce qu'a fait Émile Boutroux. S'il l'eût tenté dans la mesure du possible, il n'eût guère autrement ordonné, composé, rédigé ses « chapitres ». Mais pas plus que le vrai positivisme ne veut être cherché dans le *Cours de Philosophie positive*, son antichambre, la philosophie d'Émile Boutroux ne veut être cherchée ailleurs que dans la *Conclusion* de son premier livre.

La remarque porte. Elle va jusqu'à nous faire assigner aux « chapitres » de la *Contingence*, soit à ce que nous avons appelé « l'empirisme méthodique » le rôle que Pascal confiait au scepticisme » : un scepticisme exclusivement méthodique, lui aussi, dont la fonction véritable est celle d'une plate-forme. La remarque porte plus loin encore. Elle va jusqu'à former entre l'attitude de Pascal et celle de Kant un lien déjà mis en évidence par Alfred Fouillée, mais qu'en accentuant, il importe de savoir à quoi l'on s'engage. Certes on ne surpassera point la *Critique de la Raison pure*, l'un des plus grands monuments du génie métaphysique. On ne fera pas non plus que le génie métaphysique n'y ait travaillé à se rendre inutile. C'est là une œuvre de critique au sens le plus grave du

mot, non point de dissolution, certes, mais de démolition. Et les *Prolégomènes à toute métaphysique future* ne laissent guère le moindre doute. Si vous venez de lire les *Prolégomènes*, revenez à la *Critique* : vous saisirez alors toute l'importance de la *Dialectique transcendantale*, et, dans cette Dialectique, celle des commentaires en bordure des discussions. Et vous aurez compris que la philosophie de Kant n'est pas encore sortie de ses « affirmations prolégomènes ».

Ici je m'applique moins à dégager le véritable esprit du Kantisme orthodoxe qu'à l'examiner se réfléchissant dans la pensée d'Émile Boutroux. Je fais de la critique et non de l'histoire. Je n'énonce rien, si ce n'est à mes risques et périls. Je n'affirme, non plus, rien que de vraisemblable en attribuant au *Pascal* et au livre : *Science et Religion* une valeur de doctrine. Voilà deux livres compris dans deux « bibliothèques » différentes, livres demandés sinon commandés, faits sur mesure, où, si la pensée reste libre, il est parfois difficile à un auteur d'avoir ses coudées franches : deux livres qui vinrent à l'heure et au moment voulus, voulu, non par les éditeurs, mais par une volonté supérieure au caprice des circonstances et aux vicissitudes de l'actualité.

Rendue possible, mais simplement possible, par une science positive exempte d'aprioris, la doctrine de Boutroux commence par une morale, continue par une esthétique et s'achève en une religion. Elle fait droit à toutes les exigences du savoir scientifique, mais elle voit dans la science un « point de vue de l'esprit » sur la réalité. Un autre philosophe dirait : « une sorte de photographie du réel prise d'un point de vue déterminé ». La Morale, elle aussi sera comme la Science, un autre « point de vue », l'Art en sera un autre, la Religion un autre et « l'univers pluralistique » de James sera bien près de se substituer... à quel univers? Ce ne sera point à celui de Kant dont les antinomies ont eu raison; ni à celui de Comte qui n'a jamais existé de son propre aveu, si ce n'est dans les limites du système solaire. Ce ne sera point davantage l'univers de Renouvier, où règnent le mal et l'injustice, gouverné par des lois constantes, nécessaires aussi, et quand même, en dépit de l'ordre qu'elles assurent, ouvrières d'injustice et de mal. Je n'irai décidément point jusqu'à conduire la doctrine de Boutroux sur le seuil du *Pluralistic Universe* : elle s'y trouverait dépaysée, sans doute.

Convenons toutefois que cette pluralité de points de vue donne à la sentence de Pascal : « Nous ne connaissons le tout de rien » a une signification profonde, presque tragique. Convenons aussi que telle est la signification du Kantisme orthodoxe. Les systèmes ont ordinairement une portée dont les auteurs s'étonnent. Kant n'avait certes point prévu Fichte, Schelling, ni Hegel, il ne les avait guère prévus davantage : ni prévus ni désirés. Alors il n'y avait qu'à suivre. Or en suivant et en marchant droit on tournait le dos à la vieille métaphysique, pour ne point dire à la métaphysique tout court. — Et l'on ne laissait à cette dernière qu'une sorte « de magistrature morale ». Le mot n'est pas de Boutroux. Il est de Liard et termine la *Science positive et la Métaphysique*. Est-ce la métaphysique que Kant est venu abattre? Est-ce simplement la métaphysique dogmatique, ou encore la métaphysique transcendante? Cette manière d'interpréter donnerait à entendre que Kant n'avait point prévu la « métaphysique immanente » dont l'ère allait s'ouvrir, presque sous son patronage. Autant de questions posées par l'histoire et auxquelles on n'a pas encore cessé de répondre. On cherche encore la vraie pensée de Kant. Peut-être ne la cherche-t-on que pour éviter à la métaphysique spéculative le désagrément ou l'humiliation d'abdiquer. Autrement dit, la vraie pensée de Kant ne serait obscure que pour les esprits résolus à ne la point respecter.

De cette pensée, redisons-le encore, l'interprétation tentée par Boutroux donne singulièrement à réfléchir. Elle équivaut à effacer d'un franc et implacable trait de plume tout le mouvement post-kantien : elle équivaut, tout au moins, à entreprendre sur les œuvres issues de ce mouvement un travail d'examen et de critique afin d'y séparer les parties caduques et les éléments aptes à survivre. Elle équivaut encore à un acte de renoncement et de sacrifice spéculatif dont les amis de Boutroux furent longtemps avant de comprendre la portée et la nécessité Je me suis étonné naguère du refus de Boutroux quand, invité à monter dans la chaire de « philosophie » laissée vacante par la retraite de Paul Janet, il voulut rester dans sa chaire d'histoire de la philosophie moderne. Plusieurs de nous craignirent que Boutroux ne se trompât sur sa vraie vocation. C'était nous qui nous trompions. Boutroux prenait très au sérieux le verdict kantien contre la métaphysique et, par conséquent, il assignait au philosophe un rôle qui, ne pouvant plus être celui

d'un chercheur, devait se limiter sagement au commentaire et à la critique. On sait si Boutroux est resté fidèle à ce rôle et quelle maîtrise il y a déployée.

Qu'on ne se laisse donc pas intimider par les avances de Boutroux à l'empirisme. Ces avances n'étaient que des travaux de déblaiement indispensables à d'imminents travaux d'approche. Ces travaux, je l'ai déjà dit, visaient l'intellectualisme et peut-être l'atteignaient-ils gravement. Ils ne le visaient que dans l'intérêt du rationalisme. Kant avait cru sauver la liberté en l'exilant du monde. Boutroux venait sauver la raison humaine en la libérant de tout contact avec une nature faite pour lui servir d'escabeau, non de siège.

Il est dans l'œuvre d'Arthur Hannequin un beau fragment sur « les principes de l'entendement pur et leur rôle dans la connaissance ». Je n'en discuterai point les conclusions. S'il fallait les juger sans réplique, on verrait s'ébranler les thèses soigneusement échafaudées par Boutroux, et son « empirisme méthodique » céder la place à un intellectualisme renouvelé. C'est assez dire que les coups portés à l'intellectualisme par la science positive d'aujourd'hui ont fait sur l'esprit d'Arthur Hannequin une impression contraire à celle de Boutroux. Aux yeux d'Hannequin la partie forte de la *Critique de la Raison pure* reste l'*Analytique*. Ayons ici la sagesse de ne pas engager une discussion dont l'étendue égalerait, pour ne rien dire de plus, celle d'un long article. Disons seulement, pour la dernière fois, que l'attitude de Boutroux vis-à-vis de la doctrine kantienne, s'appuie sur les meilleures et les plus solides raisons : oui, les plus solides si l'on s'en tient à la lettre et à l'esprit des textes.

V

Reste à savoir comment est née la doctrine et comment, à défaut d'une origine que j'estime probable, elle aurait pu naître. Admettez en effet que cette philosophie de la contingence, au lieu de s'être formée là où elle est née, eût trouvé ailleurs, et pas très loin de son point de formation première, d'autres raisons d'éclore, et ces dernières plus que suffisantes, vous aurez établi que la crise de la contingence, dont on parlait tant au commencement, est moins

une crise qu'un moment nécessaire du rationalisme contemporain. Au lieu de dire « crise » préférerez-vous dire « épreuve »? J'y consens, à une condition : c'est que l'épreuve elle-même soit féconde et que le rationalisme, au lieu d'en sortir anémié, s'en trouve raffermi, consolidé, et en fin de compte plus conscient de ses justes exigences. On ne saura néanmoins ce qu'il faut en penser qu'après s'être interrogé sur ces exigences, et s'être éclairé sur le rôle de la notion de contingence dans l'établissement d'un véritable rationalisme.

La thèse de la contingence des lois de la nature s'est vraisemblablement appuyée : d'abord sur les pages subtiles et profondes du *Fondement de l'Induction* où l'auteur, maître de Boutroux à l'École normale, rattache la notion de finalité à celle de contingence. Cet écrivain va même jusqu'à fonder l'induction sur la « contingence universelle ». Chez notre commun maître, à Boutroux et à moi, cette contingence universelle est un « point de vue ». Car la base sur laquelle on la fait reposer est un mécanisme rigoureusement inflexible. Or on peut demander quel est, de ces deux points de vue, le plus vrai, le plus objectif. Et l'on hésiterait à dire que c'est celui de la contingence, assurément le plus esthétique des deux, non pas le plus scientifique. Mais si l'on veut laisser le dernier mot à la science, ou l'on devra lui sacrifier la finalité ou l'on percera la trame du mécanisme universel afin de permettre à la contingence d'en occuper les pores. A cela M. J. Lachelier n'eût sans doute point consenti. A cela se trouvait avoir consenti l'auteur de la thèse sur *l'Habitude* qui devint ainsi, je ne dirai point l'autre maître, mais l'autre guide, l'autre inspirateur véritable d'Émile Boutroux. La doctrine de Boutroux rejoint donc le kantisme de la dernière des trois *Critiques* à travers la thèse sur le *Fondement de l'Induction* et dépasse cette dernière en s'appuyant sur une conception de la nature, je l'ai déjà dit, plus sensiblement aristotélique qu'elle n'est kantienne. Boutroux eut donc quatre maîtres, Kant, J. Lachelier, Félix Ravaisson, Aristote, je les cite en me conformant à l'ordre décroissant des influences.

Mais la doctrine aurait pu naître d'une tout autre manière : en procédant de Renouvier et, par delà Renouvier, d'Augustin Cournot et d'Auguste Comte. De Cournot on sait les pages décisives sur le hasard et la contingence. J'insiste maintenant sur Auguste

Comte dont, si l'on oublie qu'il fut le vrai Kant de la philosophie française, on devra s'en prendre aux positivistes. Il n'y a d'ailleurs point à les accuser. Comte avait un génie critique dont les entraînements furent disciplinés de bonne heure, et que, sans le comprimer, il maîtrisa. Ses desseins l'exigeaient. En lui laissant prendre un trop libre essor il retardait l'avènement du positivisme. Le troisième volume du *Cours de philosophie positive* se recommande à l'admiration par une suite de leçons sur la Biologie, leçons dont on peut dire, sans diminuer en rien le renom de Claude Bernard, qu'elles n'ont point, au XIX[e] siècle, leur pareille dans la littérature philosophique. Lévy-Bruhl a eu raison de les comparer aux pages célèbres de Kant sur la *Dialectique du jugement téléologique*[1]. La comparaison est en effet surprenante puisqu'en dépit de son horreur pour les causes finales, Comte n'y a rien tenté qui ne soit une démonstration implicite du rapport de finalité, essentiel à l'explication fondamentale des faits biologiques. Dans les leçons de Comte j'ai cherché la contingence ; le nom ne s'y trouve pas. La notion n'y fait pas moins son œuvre. On y aperçoit, à chaque page, la distinction entre deux types de rationalité, dont l'un, celui de la rationalité mathématique, reste directement inapplicable au monde de la vie. Cela ne veut point dire que ses connaissances en mathématiques n'aideront point au travail du philosophe et n'inspireront point, entre le monde des quantités abstraites et celui des fonctions de la vie, la découverte de mainte analogie géniale. Ce ne sont là, pourtant, que des analogies, et l'auteur insistera fortement sur l'échec inévitable des prévisions en matière biologique quand on en risque de trop rigoureuses et que l'on ne sait y prévoir qu'à la façon du mathématicien. Toutefois si la biologie est une science, les prévisions doivent y réussir. Mais leur succès n'est possible qu'à la condition de statuer sur des éléments dont le détail est inassignable et où l'on doit compter avec l'accident.

Boutroux n'avait point médité ces solides pages d'Auguste Comte quand il élabora sa conception des lois de la nature. Il connaissait Auguste Comte de réputation. Peut-être connaissait-il mieux Renouvier. Mais s'il l'avait lu, il ne l'avait guère étudié. Autrement il aurait tiré des deux premiers *Essais de Critique Géné-*

1. Je me souviens avoir, ici même, refusé naguère à Auguste Comte le génie critique. J'ai eu tort et je demande qu'il me soit donné tort.

rale l'essentiel de sa thèse. Songez donc que Renouvier se refuse à déduire les catégories. C'est que Renouvier pense, sur ce point, avec Aristote, que la vraie démonstration est analytique et syllogistique. Or une telle démonstration est inapplicable aux lois fondamentales de la Représentation. Ces lois veulent donc être posées empiriquement, soit d'une manière contingente. Je sais bien que cette contingence est « d'apparition », non « d'origine » et qu'entre l'une et l'autre contingence il faut distinguer; je sais aussi que chez Boutroux la contingence d'apparition crée une présomption favorable à la contingence d'origine; je sais enfin que la thèse d'une contingence éventuelle des catégories n'eût point scandalisé Renouvier. Boutroux n'en demande point tant. Il parle bien des catégories, mais le moins possible. Sont-elles véritablement de son sujet? Enfin pour achever entre Renouvier et Boutroux un rapprochement sur lequel il serait aisé d'accorder la critique, on rappellerait que les deux philosophes ont tout essayé, le premier des deux surtout, en vue de faire descendre le libre arbitre humain du monde intelligible. « Le premier des deux surtout », je le dis à dessein. Car Renouvier ne veut ni de la substance, ni du noumène et c'est en pleine connaissance de cause qu'il proscrit noumène et substance. L'argumentation de Boutroux est assez différente. Boutroux ne se prononce pas contre le noumène : il se contente d'établir qu'une liberté se faisant une place dans la sphère du monde sensible n'aurait rien à redouter de la science positive, que celle-ci, là même où le déterminisme lui est le plus indispensable, s'accommoderait à la rigueur d'un déterminisme à très peu près universel et inflexible. « A très peu près, ne l'oublions pas. » La contingence, à mesure qu'elle se rapproche du monde des corps et des éléments justiciables de la quantité, doit se faire modeste et n'exiger que ce qu'il faut pour ne pas empêcher la liberté de venir, mais à son heure et à son rang. La contingence, à son plus bas degré, se confond, qu'on nous passe le terme, avec une nécessité poreuse. Remplacez l'épithète de « poreuse » par celle de « discontinue » et vous avez, à la doctrine de Boutroux, substitué celle du *Premier Essai de Critique Générale.*

On remarquerait en passant, fort à propos, croyons-nous, que l'auteur de la *Contingence des Lois de la Nature* évite les labyrinthes inextricables du continu et de l'infini. Son sujet le menait

en un de ces labyrinthes, mais lui permettait de les contourner. En y réfléchissant davantage, on regretterait peut-être qu'une discussion n'ait pas eu lieu. On y eut gagné d'apprendre quelle fut au juste l'attitude de Boutroux vis-à-vis du phénomène dont il paraît bien ne se point contenter, et du noumène qui semble ne le point satisfaire davantage, puisqu'il veut lui ravir ce dont Kant lui avait confié la garde : notre liberté. On a dit qu'à la différence des empiristes, Boutroux faisait droit à la réalité de l'objet, qu'il le distinguait du sujet. Or ce ne peut être à la façon de Kant. Il reste, par suite, que ce soit à la façon d'Aristote. Aristote déclarait hors de sens tout homme insuffisamment persuadé que la nature existe. Les Écossais ont imité Aristote. D'autre part, il serait difficile de prêter à un philosophe animé de l'esprit criticiste une opinion qui, depuis Descartes, ne peut être défendue que par les avocats du sens commun. Les Écossais furent ces avocats. Dans la mesure où ils ont réussi à l'être, sont-ils demeurés philosophes? On se le demandera chaque fois que leur étrange dogmatisme essaiera de vouloir maintenir en regard l'une de l'autre deux opinions inconciliables, celle du sens commun prise au pied de la lettre et littéralement enregistrée, celle qu'ils essayèrent de proposer en vue de lui donner gain de cause, et dont une formule décisive ne s'est jamais dégagée.

Aussi bien l'œuvre par laquelle débute l'auteur de cette thèse, une thèse dont la célébrité rappela celle du *Fondement de l'Induction* se défendrait d'y avoir tracé l'esquisse d'une philosophie complète. Le problème que l'on y discute est l'un des problèmes capitaux de la philosophie première, car il touche au problème des catégories. Mais l'auteur se garde d'en échafauder une solution préparatoire. Les catégories sont des lois. Il n'est pas certain qu'on les puisse nommer au sens exact, « lois de la nature ». Il est moins certain encore que Boutroux eût consenti à leur donner ce nom.

*
* *

On aimerait maintenant à se prononcer sur la question posée en commençant. La contingence est-elle oui ou non compatible avec l'ordre? Et dans la mesure où l'on rapproche ces deux notions l'une de l'autre, celle d'ordre et celle de contingence, peut-on maintenir à cette dernière ce qui la constitue essentiellement ?

Je me suis demandé jadis, vers l'année 1900, ce qu'il fallait penser de la nécessité synthétique; et ma réponse de ce temps là fut défavorable à cette nécessité. Il me plaisait alors que la nécessité fût d'un seul bloc, d'un seul genre, d'un genre réfractaire à toute division en espèces. Il me semblait qu'une nécessité ne saurait ni fléchir ni se détendre, sans se laisser aussitôt pénétrer par autre chose qu'elle. Aujourd'hui je soutiendrais encore cette opinion. J'hésiterais cependant à penser comme jadis que cet « autre chose » soit infailliblement un « contraire ». Là où la nécessité s'assouplit, faut-il admettre que l'agent de la détente est son *opposé*? Ne se pourrait-il pas que ce fût un simple *différent*? La notion de nécessité serait-elle décidément rebelle à toute « différenciation », par là même à toute *spécification*? La nécessité synthétique n'est évidemment point telle que les concepts dont elle est le lien puissent se dissocier sans trouble, ni sans confusion. Les notions, une fois disjointes, gardent pourtant encore une « obscure clarté » qui empêche de confondre leurs contours. Elles ne deviennent donc pas inconcevables. Un monde sans causalité pourrait, à la rigueur, s'offrir à l'imagination; ce qui n'est point le cas du cercle carré, celui-ci nettement inconcevable et inimaginable. Il demeure vrai, toutefois, que sans la causalité, notre concept d'univers devient trouble et qu'il en est aussitôt menacé sinon d'anéantissement, à tout le moins de désaffectation. Relisez le *Parménide* en prêtant attention aux répliques des interlocuteurs, et à leurs formules d'assentiment; il vous apparaîtra que Platon s'exprime comme si la nécessité pesait sur nous d'un poids variable et qu'en fin de compte, elle devînt accessible à la différence de degré. Mais quand il s'agit d'un concept tel que celui de nécessité, une différence de degré, à n'en considérer que les résultats, est bien près d'équivaloir à une différence de nature. On aperçoit dès à présent l'intérêt d'une dialectique de la contingence, son intérêt et son importance souveraine.

Mais ne va-t-on point se trouver rejeté sur deux notions l'une à l'autre réfractaires? Une contingence accessible à la dialectique n'en va-t-elle pas dépouiller, de ce chef, ce qui la constitue essentiellement?

Admettez en effet qu'un philosophe nous apporte un nouveau type de nécessité; que cette nécessité, au rebours de la nécessité analytique, agisse, non plus d'arrière en avant : *a tergo*, mais

a fronte, d'avant en arrière, à l'imitation de la finalité ; exigerez-vous de cette nécessité qu'elle quitte le masque de contingence qui vous semble couvrir son visage? Essaierez-vous de le lui ôter? Je vais plus loin : en supposant que vous le lui arrachiez par la violence, le succès d'un tel effort vous semblerait-il désirable? Quel serait, à ce point de vue, exprimons-nous en langage kantien, l'intérêt de la raison? Serait-il de remplacer cette nécessité par la contingence? Ne serait-il pas, plutôt, d'inviter la contingence, non point au suicide, ni même à l'abdication, mais à la libre acceptation d'avantages inséparables d'un anoblissement? Songez qu'une loi physique, mathématiquement démontrée, ne peut plus, sans contradiction, garder l'épithète de contingente. Serait-il dès lors possible de conserver le nom de contingentes à des notions générales le jour où l'on serait en état de les légaliser dialectiquement? La question n'est plus tout à fait comme il y a quarante ans, de savoir si la vie peut ou ne peut pas déduire du mouvement par voie analytique, c'est-à-dire, après tout syllogistique. Le mécanisme a-t-il en soi sa raison suffisante? Autrement dit, quand on a identifié le mécanisme à une sorte de liaison des phénomènes en conformité à la loi de causalité efficiente, a-t-on achevé de la justifier? Le mécanisme peut-il, oui ou non, se passer d'un complément à défaut duquel, toute vraie raison d'être, elle aussi, lui ferait défaut? L'auteur du *Fondement de l'Induction* exigeait ce complément. Trente ans plus tard, l'auteur de l'*Essai* sur les *Éléments principaux de la Représentation* revenait à la charge, on sait avec quelle vigueur, avec quelle rigueur, avec quelle richesse d'arguments. Il plaidait en faveur d'une nécessité supérieure à la nécessité analytique, ouvrière d'un ordre universel dont la conscience et la liberté seraient, ainsi que naguère chez Émile Boutroux, l'expression la plus haute. Rappelons, en finissant, que, chez Émile Boutroux, résolument hostile à la nécessité aveugle et brutale, la contingence va d'elle-même au-devant d'un régime de constance à travers lequel il est bien difficile de ne point apercevoir la raison à l'œuvre. C'est donc que le contingent va de lui-même au-devant d'une promotion, après laquelle s'il s'obstinait à garder son nom, il faudrait s'en prendre au fantôme de la nécessité analytique que ne parviendrait point à dissiper l'incidence des rayons de l'intelligible. Contingence est synonyme de possibilité. Mais si tout est possible hormis

l'absurde, le contingent, comme l'accidentel d'ailleurs, flotte entre le non-être et l'être. Cet état d'équilibre instable, la raison vient le rompre par un appel à l'existence fondé sur la reconnaissance d'un droit. Dès lors il devient inévitable que le sceau de l'intelligible vienne tôt ou tard effacer toute trace de contingence.

LIONEL DAURIAC.

L'Anarchisme au XVIIIe siècle

L'anarchie n'est pas née d'hier, elle n'a pas éclaté subitement; il n'y a pas d'anarchie spontanée. Tout a une cause. Les causes de l'anarchie sont multiples; il y en a de politiques, d'économiques, mais il y en a aussi de littéraires et de philosophiques. L'anarchie n'est pas uniquement issue de l'Internationale et de la Commune; elle est le résultat d'un long travail de destruction qui s'est fait dans les esprits. On a commencé par faire la guerre aux croyances religieuses en voulant conserver le déisme et la spiritualité de l'âme; puis on a combattu le déisme et le spiritualisme comme de simples dogmes théologiques, en ne voulant garder que la morale naturelle et indépendante. Bientôt, l'obligation et la sanction de la morale ont été méconnues, et le devoir a été remplacé par le droit individuel, par la culture du moi. De négation en négation on est arrivé au nihilisme moral et, de là, au nihilisme politique. Jouffroy, dans son étude sur le *Problème de la destinée humaine*, avait prévu ce passage de l'anarchie morale à l'anarchie politique. « Le mouvement du XVIIIe siècle, dit-il, continue dans les masses et n'est pas près d'y être achevé. Le jour où l'on se trouvera à vide entre deux croyances, l'une détruite et l'autre à faire, sans foi morale, sans foi religieuse, sans foi politique, sans idées arrêtées d'aucune espèce, sur les questions qui font palpiter l'humanité, alors les esprits s'élançant à la recherche de la vérité dans des directions différentes et se dispersant avec le même fanatisme sur des milliers de routes qui s'offriront à eux, il faudra que le bon sens de l'époque soit bien puissant s'il ne se manifeste pas dans les masses une agitation, une effervescence, une anarchie dangereuse. »

L'Assemblée constituante avait fait une énumération assez complète des droits de l'homme et du citoyen. Elle avait proclamé la souveraineté du peuple, la liberté individuelle, l'égalité devant la loi par la destruction des privilèges; l'égale répartition de l'impôt

entre tous les citoyens, l'admissibilité de tous aux dignités et fonctions publiques, la liberté de conscience, la liberté de parler et d'écrire, l'inviolabilité de la propriété, le droit de concourir à la confection des lois. Les Jacobins ont trouvé insuffisante cette énumération des droits; ils ont réclamé et exercé le *droit au régicide*, le *droit à l'insurrection*. Puis vinrent les fouriéristes et les romantiques, qui demandèrent le *droit à l'amour libre* et *à l'adultère*. Les socialistes de 1848 complétèrent la liste des droits de l'homme et du citoyen par le *droit au travail* et le *droit à l'assistance*. L'anarchie aujourd'hui est le résumé de toutes ces revendications, c'est la négation de tous les devoirs envers la société et la famille et la revendication de tous les droits. Ils ajoutent même de nouveaux droits à la liste des droits du citoyen; ils réclament le *droit à la paresse*, le *droit au vol*, le *droit à l'assassinat*, le *droit à l'avortement*, le *droit au sabotage*, et le droit à la « chasse au renard[1] ».

Des hommes d'État et des historiens ont tellement répandu cette idée que le progrès ne s'accomplit que par la force, que les masses ouvrières s'imaginent que le meilleur moyen d'améliorer leur condition est de faire une nouvelle révolution. De l'histoire, qui devrait être pour le peuple une école de morale et de justice, des

1. Le *droit à la paresse* a été revendiqué dans une brochure qui porte ce titre par Lafargue, le gendre de Karl Marx. « Le prolétariat, dit-il, s'est laissé pervertir par le dogme du travail. Rude et terrible a été son châtiment, toutes les misères individuelles et sociales sont nées de sa passion pour le travail » (p. 4). La brochure se termine par un hymne à la paresse : « O paresse, prends pitié de notre longue misère; ô paresse, mère des arts et des nobles vertus, sois le beaume des angoisses humaines. » Elle a pour épigraphe cette phrase de Lessing : « Paressons en toutes choses, hormis en aimant, en buvant, hormis en paressant. »

C'est dans le journal d'un ancien professeur de l'Université, agrégé d'histoire, dans la *Guerre sociale* du 28 décembre 1910, que se trouve un article intitulé : *Le droit à l'avortement*. Dans cet article, le journal anarchiste se plaint des poursuites exercées contre les accusées d'avortement et reproche aux médecins de prêter leurs concours à la justice, alors que la plupart d'entre eux pratiquent l'avortement : « Il n'est pas un médecin qui ne le pratique à l'occasion, à moins d'être atteint de poltronnerie ou de préjugés religieux ». L'avortement n'est dangereux, ajoute le journaliste, que parce qu'il est pratiqué par des mains inhabiles; « supprimez l'article du code pénal qui l'interdit aux médecins et aux sages-femmes sous peine de travaux forcés, et il ne présente pas plus de danger que l'extraction d'une dent. Vous le trouvez dangereux, même pratiqué par des spécialistes? Alors. Soyez logiques, cessez de poursuivre les néo-malthusiens, qui enseignent les moyens pratiques d'éviter la grossesse non désirée; joignez-vous à eux, joignez-vous à la *Fédération des groupes ouvriers néo-malthusiens* (adresse : Maison commune, 49, rue de Bretagne, Paris) et répandez partout ses brochures... et ses préservatifs. »

écrivains en ont fait une école d'immoralité et d'injustice, de violence et d'anarchie. A l'exception de quelques historiens qui, au nom de l'humanité et de la justice, ont flétri les crimes révolutionnaires, d'autres les ont excusés et par suite ils en ont favorisé l'imitation. Ne croyant qu'à la force et n'admettant que le droit au bonheur, les anarchistes n'attendent que d'une révolution violente le triomphe de leurs idées; comme les terroristes de 93 et les apologistes des crimes révolutionnaires, ils pensent que le progrès de l'humanité ne peut pas s'accomplir par une évolution pacifique, qu'une révolution violente est nécessaire et légitime. « Tout ce qui favorise le triomphe de la révolution est légitime, dit Bakounine; tout ce qui l'entrave est immoral et criminel [1]. » Le mot de révolution est un mot magique qui enflamme l'imagination des anarchistes : Caserio poignarda le président Carnot au cri de : « Vive la révolution! »

N'y a-t-il pas eu aussi un état d'esprit anarchiste chez un grand nombre d'écrivains romantiques qui ont glorifié la passion et la révolte contre la société? A la différence de la littérature classique, qui règle l'imagination et la sensibilité par la raison, et qui, par suite, est une littérature conservatrice et sociale, le romantisme n'a-t-il pas été une littérature anti-sociale et révolutionnaire? *Le droit à l'amour libre* et le *droit à l'adultère* sont revendiqués dans les romans romantiques, comme dans les brochures anarchistes; des extraits de George Sand sont cités en épigraphe dans une brochure anarchiste, intitulée : « L'immoralité du mariage ».

Mais c'est surtout au XVIII[e] siècle qu'il faut remonter pour trouver les origines philosophiques de l'anarchie. Lorsque de Tocqueville publia, sous le second Empire, son livre intitulé *L'Ancien Régime*, on ne lisait plus, paraît-il, les philosophes du XVIII[e] siècle. « Quel Français, disait-il, s'aviserait aujourd'hui d'écrire les livres de Diderot ou d'Helvétius? Qui voudrait les lire? L'expérience incomplète, que nous avons acquise depuis soixante ans dans la vie publique, a suffi pour nous dégoûter de cette littérature dangereuse [2]. » Mais les théoriciens de l'anarchie et les anarchistes militants n'ont pas cessé de lire les philosophes du XVIII[e] siècle et de s'en inspirer. Déjà lors du procès de Babeuf et de ses complices,

1. Bakounine, *Le Catéchisme révolutionnaire.*
2. De Tocqueville, *L'Ancien Régime*, p. 227.

qui étaient de véritables anarchistes, l'un des conjurés, Germain, avait dit : « Par la lecture de Mably, de Rousseau, de Diderot j'aiguisai mon courage contre les oppresseurs de l'humanité. » Il aiguisait aussi son couteau. Aujourd'hui encore dans leurs livres, leurs brochures et leurs journaux, les théoriciens de l'anarchie invoquent sans cesse l'autorité de Diderot, d'Helvétius, de J.-J. Rousseau, de Volney, de Condorcet, etc. [1]. C'est dans leurs écrits qu'ils puisent leurs arguments, pour attaquer les institutions sociales; ils retournent contre la société contemporaine les violentes critiques, qui étaient adressées à la société de l'Ancien Régime. Faisant dans les écrits du XVIIIe siècle le triage du bien et du mal, ils laissent le bien et choisissent le mal, c'est-à-dire la partie révolutionnaire de leurs écrits. Ils se gardent bien d'emprunter à Rousseau ses croyances morales et religieuses, son admiration pour l'Évangile, à Montesquieu son esprit de sagesse et de modération, à Voltaire, à Diderot, à Helvétius, à Condorcet leur respect de la civilisation, de la propriété, de la famille. Mais ils empruntent à Rousseau la haine des grands, des riches, la haine de toutes les inégalités sociales, à Voltaire, à Diderot, à Helvétius, la haine du christianisme et des prêtres, à Mably, à Condorcet, à Volney, à Diderot le rêve d'une société idéale, où tous les hommes jouiront d'une félicité sans bornes en suivant les lois de la nature.

L'anarchie n'est pas seulement un déchaînement de passions anti-sociales, elle est aussi un débordement de sophismes. Les passions anti-sociales ne suffisent pas pour faire des anarchistes; elles sont accompagnées de raisonnements faux, d'insanités intellectuelles, de rêves chimériques, qui ont éteint le sens moral et allumé la révolte. Lorsque les magistrats interrogent un accusé anarchiste, il est bien rare qu'ils ne trouvent pas dans ses réponses des réminiscences de lectures révolutionnaires et même de phrases entières empruntées à des philosophes du XVIIIe siècle.

Je ne me propose pas de démontrer au nom de la logigue que les doctrines philosophiques du XVIIIe siècle devaient aboutir à l'anarchie. Mon but est, en restant sur le terrain des faits, de montrer l'influence exercée par les principaux philosophes non seulement sur les théoriciens de l'anarchie, mais encore sur les auteurs des

1. Kropotkine, *L'Anarchie, sa philosophie, son idéal*; Malato, *Philosophie de l'anarchie.*

attentats anarchistes. Ayant eu l'occasion, dans ma carrière judiciaire, d'interroger et de juger un certain nombre d'accusés anarchistes, j'ai été frappé de leur enthousiasme pour les philosophes du XVIIIe siècle, qu'ils considéraient comme leurs maîtres. Ayant noté les réponses de ces anarchistes, je montrerai comment tel accusé a été conduit au crime par la lecture de tel ou tel philosophe. Les sophismes révolutionnaires glissent sur les esprits bien faits, sur les cerveaux équilibrés, mais ils pénètrent facilement dans l'esprit des dégénérés, des demi-fous, qui sont déjà portés par leur tempérament morbide aux idées fausses et à la révolte contre la société.

On ne peut pas attribuer les mêmes maximes révolutionnaires à tous les philosophes. En dehors de quelques idées favorables au socialisme, Montesquieu est l'ennemi de l'utopie et de la violence. « Je n'aime point, dit-il, les gens qui renversent les lois de leur patrie... Si je pouvais faire en sorte que tout le monde eût de nouvelles raisons pour aimer ses devoirs, son prince, sa patrie, ses lois, qu'on pût mieux sentir son bonheur dans chaque pays, dans chaque gouvernement, dans chaque poste où l'on se trouve, je me croirais le plus heureux des mortels [1]. » Voltaire aussi, on le sait, malgré sa passion anti-chrétienne, était un conservateur en politique. Rousseau, au contraire, révolutionnaire en politique, a favorisé le réveil du sentiment religieux qui a préparé le Concordat. Helvétius, Diderot, Holbach étaient révolutionnaires en religion, en politique. On ne peut donc englober tous les philosophes du XVIIIe siècle dans la même appréciation; il faut préciser le caractère des écrits de chacun d'eux, la nature de son influence. Un jugement en bloc serait sans valeur.

Les anarchistes ont la haine des rois et des lois, de la religion et des prêtres, la haine des grands et des riches. Toutes ces haines ont été éprouvées et exprimées avec la même violence par la plupart des philosophes du XVIIIe siècle. Elles ne se trouvent pas chez l'écrivain du XVIIe siècle qui était monarchique, chrétien, soumis aux lois. Le XVIIe siècle avait le culte de la Monarchie, le XVIIIe n'en parle qu'avec mépris et haine; les rois, les empereurs, les conquérants les plus illustres ne sont que des tyrans, des despotes, des

1. *Défense de l'Esprit des Lois.* Préface de l'*Esprit des Lois.*

brigands. Diderot écrit qu'il faut étrangler le dernier des rois avec les boyaux du dernier des prêtres. J.-J. Rousseau compare César à Cartouche; Caton, dit-il, a été tourné en ridicule et traité de fou « pour n'avoir pas voulu être un scélérat avec César et les autres brigands de son temps[1] ». Helvétius établit la même comparaison entre Alexandre le Grand et Cartouche[2]; il ne voit dans Cromwell « qu'un brigand injuste et redoutable ». Voltaire lui-même, qui flattait Frédéric II, traite Auguste d'assassin[3]. Les Princes, dit Helvétius, « ne voient dans leurs sujets qu'un vil bétail; s'ils le nourrissent, c'est qu'il est de leur intérêt de le multiplier... L'état de République est l'âge viril d'un empire, le despotisme en est la vieillesse. » (*De l'homme*, section IX, ch. II, note 15 de la section V.) Ce n'est pas seulement Rousseau qui a républicanisé les Girondins et les Jacobins; à l'exception de Montesquieu et de Voltaire, la haine et le mépris de la royauté se trouvent dans les écrits des philosophes. Écrivant sous Louis XV, c'est-à-dire à une époque de décadence et de décomposition sociale, pleins d'admiration pour les républiques de l'antiquité, ils croyaient que la forme républicaine du gouvernement pourrait régénérer la France. Bernis, ministre des Affaires étrangères, arrivé au pouvoir par la protection de Mme de Pompadour, ne pouvait lui-même contenir le dégoût que lui causait le chaos, où le gouvernement de Louis XV avait plongé la France, et le laissait déborder dans ses lettres particulières écrites à Choiseul : « Combien notre siècle est corrompu! lui disait-il... Nous ne sommes pas la République romaine et nous aurions grand besoin de l'être; il nous faudrait un dictateur[4]. » Helvétius avait fait une préface à un drame de Mercier intitulé : *La Destruction de la Ligue*, pour prouver qu'il n'y avait qu'un seul moyen de rendre la France heureuse : c'était tout simplement d'en faire faire la conquête par quelque puissance étrangère. Mercier, dans son drame et la préface, proposait comme moyen de régénération la guerre civile. « C'est la plus affreuse de toutes les guerres, mais c'est la seule, dit Mercier, qui soit utile et quelquefois nécessaire. La nation qui sommeillait et qui se corrompait

1. *Dernière réponse à Monsieur Borde.*
2. Helvétius, *De l'Homme*, section IV, ch. x.
3. Voltaire, dans son Épître à Horace, lui reproche d'avoir flatté Auguste : « Ton maître était un fourbe, un tranquille assassin ».
4. Aubertin, *L'Esprit public du XVIII*e siècle, p. 352, 331.

ne pourrait reprendre son énergie que par des épreuves terribles, propres à la régénérer. » (Grimm, *Correspondance*, mai 1782.) Voltaire, suivant qu'il écrivait à Frédéric ou à Catherine II, regrettait de n'être pas né à Berlin ou à Saint-Pétersbourg : « Quiconque est en France actuellement, écrivait-il au roi de Prusse, doit regretter Sans-Souci ; nous n'avons que des tracasseries, beaucoup de discorde, peu de gloire et point d'argent. Cependant, le fond du royaume est très bon, et si bon, qu'après les peines qu'on a prises pour le détériorer on n'a pu en venir à bout. C'est un malade d'un tempérament excellent, qui a résisté à plus de trente mauvais médecins. Votre Majesté prouve qu'il n'en faut qu'un bon[1]. » Tout Suisse qu'il est, dit-il, Voltaire écrit à Frédéric qu'il ne souhaite pas qu'il fasse la conquête de la France, mais il ne cesse de la bafouer dans les compliments qu'il adresse au vainqueur de Rosbach, au point que le roi de Prusse le félicite d'être bon Prussien (18 juillet 1759). Après avoir souhaité avoir pour maître le roi de Prusse, il écrit à Catherine II : « Je ne suis pas Velche, je suis Suisse et, si j'étais plus jeune, je me ferais Russe. » (18 octobre 1771.)

Voltaire était mieux inspiré, lorsqu'il écrivait au roi de Prusse : « Ne cesserez-vous point, vous et les rois vos confrères, de ravager cette terre, que vous avez, dites-vous, tant d'envie de rendre heureuse ? » Mais, par amour de l'humanité, par horreur de la guerre, il raille les généraux, il tourne en ridicule la gloire militaire, il se moque de la noblesse, « qui, dit-il, aime fort à se faire casser les bras et les jambes pour son maître[2] » ; il doute du courage des plus grands capitaines : « Je soutiens que si César se trouvait seul pendant la nuit exposé incognito à une batterie de canons et qu'il n'y eût d'autre moyen de sauver sa vie qu'en se mettant dans un tas de fumier ou dans quelque chose de mieux, on y trouverait le lendemain Caïus Julius César plongé jusqu'au cou. » Voltaire n'a que des railleries pour les héros, qui pratiquent l'art de tuer : « Vous savez, écrit-il le 15 juin 1735, que chez moi les grands hommes sont les premiers et les héros les derniers... Les saccageurs de province ne sont que des héros. » Il appelle le Ministère de la Guerre le ministère des meurtres et les militaires d'illustres

1. Lettre à Frédéric, 12 avril 1771.
2. Lettre à l'abbé Delille, 19 juin 1761.

meurtriers. La patrie pour Voltaire est « un bon champ, dont le possesseur, logé commodément dans une maison bien tenue, pourrait dire : Ce champ que je cultive, cette maison que j'ai bâtie sont à moi[1]. » *Ubi bene ibi patria.* J.-J. Rousseau professait la maxime contraire et disait : *Ubi patria, ibi bene.* Mais, comme Voltaire, il n'avait que du mépris, comme les anarchistes, pour le métier militaire; il raillait lourdement les officiers qui se mettent au service, c'est-à-dire qui se louent à très bon compte « pour aller tuer des gens, qui ne nous ont point fait de mal » [2]; il écrit « que dans ce métier même il ne s'agit plus de courage, ni de valeur, si ce n'est peut-être auprès des femmes; qu'au contraire le plus rampant, le plus bas, le plus servile est toujours le plus honoré ». Aux yeux de Rousseau, le métier des armes était incompatible avec les principes démocratiques; il désirait le remplacement des armées par la garde nationale. Raynal pense de même : « Dans toutes les monarchies de l'Europe, dit-il, le soldat n'est qu'un instrument de despotisme et il en a les sentiments. Il croit appartenir au trône et non à la patrie; et cent mille hommes armés ne sont que cent mille esclaves disciplinés et terribles. » Helvétius s'élève à son tour contre la discipline militaire; il s'étonne que la loi militaire oblige un soldat à fusiller son compagnon et son ami déserteur. Il ajoute : « Dans les pays despotiques (et il range la France dans ces [3]pays), si le militaire est intérieurement haï et méprisé, c'est que le peuple ne voit dans les beys et les pachas que ses geôliers et ses bourreaux[4]. » Voltaire ajoute l'épithète de voleur à celles de geôliers et de bourreaux : « Vers le Canada, dit-il, homme et guerrier sont synonymes; nous avons vu dans notre hémisphère que voleur et soldat étaient même chose[5]. » On voit par ces citations, que je pourrais multiplier, que les écrits des principaux philosophes du XVIIIe siècle sont pour les anarchistes des écoles d'idées antimilitaristes et antipatriotiques, à l'exception de ceux de Montesquieu, de Vauvenargues et de Duclos. Les sentiments peu français de plusieurs d'entre eux s'expliquent par leur origine étrangère : d'Holbach et Grimm sont Allemands,

1. *Dict. Phil.*, voir Partie.
2. *Émile*, l. V.
3. Helvétius, *De l'Homme*, note 1 de la section VII.
4. *Ibid.*, note 11, section IX.
5. *Dict. Phil.*, voir Guerre.

Rousseau est Suisse, Helvétius est d'origine hollandaise, l'abbé Galiani est Napolitain.

Sans doute, les philosophes du XVIIIe siècle ont eu raison d'agrandir le domaine de la littérature en y introduisant l'étude des questions sociales et des problèmes politiques; ils ont ainsi fait de la littérature au XVIIIe siècle une littérature sociale, alors qu'elle n'était que psychologique et morale au XVIIe siècle. Animés d'un esprit de justice et d'humanité, ils ont été justement indignés des lois qui créaient les privilèges et autorisaient les persécutions religieuses. S'ils avaient seulement critiqué ces lois injustes et barbares, ils auraient fait une œuvre utile. Mais en voulant réformer les abus criants de l'ancien régime, ils ont ébranlé les principes de tout gouvernement et les fondements de toute société par des écrits, qui ressemblent plus à des pamphlets, à des satires, à des articles de journaux qu'à des études calmes, réfléchies, impartiales. Montesquieu est le seul philosophe du XVIIIe siècle qui étudie par l'observation et l'étude de l'histoire les causes et effets des législations et des institutions sociales. Il voit les abus de l'ancien régime, il en propose la réforme, mais avec prudence. Voltaire, qui à la passion de la justice unit le bon sens et l'intelligence d'un jurisconsulte et qui a proposé de sages réformes civiles et criminelles, tombe cependant dans l'exagération quand il écrit : « Voulez-vous avoir de bonnes lois? Brûlez les vôtres et faites-en de nouvelles[1]. » Les autres philosophes, encore plus radicaux, condamnent toutes les lois, toutes les institutions existantes : « Toutes les lois, dit Helvétius, sont en faveur des riches et des grands, aucune en faveur du peuple ». (*De l'Homme.*) « L'esprit universel des lois de tous les pays, écrit J.-J. Rousseau, est de favoriser toujours le fort contre le faible et celui qui a contre celui qui n'a rien; cet inconvénient est inévitable et il est sans exception[2]. » Dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, le langage de Diderot est encore plus violent : « Ce n'est pas pour vous, mais pour eux, que ces sages législateurs vous ont pétri et maniéré comme vous l'êtes. J'en appelle à toutes les institutions, politiques, civiles et religieuses, examinez-les profondément, et je me trompe fort ou vous y verrez l'espèce humaine pliée de siècle en siècle au

1. *Dict. Phil.*, voir Lois.
2. Note du livre IV d'*Emile.*

joug qu'une poignée de fripons se promettait de lui imposer. Méfiez-vous de celui qui veut mettre de l'ordre. Ordonner, c'est toujours se rendre le maître des autres en les gênant, et les Calabrais sont presque les seuls à qui la flatterie des législateurs n'en ait point encore imposé. »

Les philosophes rendent les lois et les institutions responsables de tout, de l'ignorance, de la misère, des crimes. « Quel est le crime, dit Condorcet, dont on ne puisse montrer l'origine, la cause première, dans la législation, dans les institutions[1]. » Helvétius est persuadé que « c'est uniquement par de bonnes lois qu'on peut former des hommes vertueux ». Les philosophes sont encore convaincus que le bonheur et la vertu doivent résulter d'un simple changement des lois et des institutions. Voilà pourquoi plusieurs rêvent le rôle de Lycurgue pour rendre les hommes heureux et vertueux.

Assurément, il y a une grande part de vérité dans ces maximes. Les édits sur l'impôt du sel, par exemple, suscitaient la contrebande, détournaient, dans les pays de frontière, les habitants des travaux de l'agriculture et entretenaient une lutte permanente entre les faux-saulniers et les gardes de la gabelle. A cette époque, ces édits et d'autres lois fiscales et douanières dépravaient les hommes et les philosophes avaient raison de le dire. Les cahiers des États généraux l'ont dit après eux; dans ceux de Nancy, notamment, on s'est plaint justement que l'excès des peines ait altéré le caractère des populations. Mais les philosophes Helvétius, d'Holbach, Diderot, Mably, J.-J. Rousseau, Condorcet, n'ont pas seulement critiqué les lois fiscales, douanières, féodales, civiles et criminelles, qui opprimaient la liberté civile et la liberté de conscience, ils ont aussi professé des doctrines révolutionnaires, où les anarchistes cherchent encore aujourd'hui des excitations et des justifications. Ainsi, dans la note 8 du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Rousseau écrit : « Il est clair qu'il faut mettre sur le compte de la propriété établie et par conséquent de la société les assassinats, les empoisonnements, les vols de grands chemins et les punitions même de ces crimes, punitions nécessaires, pour prévenir de plus grands maux. » Diderot, dans le *Supplément au voyage de Bougainville*, écrit aussi : « Je

1. Condorcet, *Progrès de l'esprit humain, dixième époque.*

crois, dit-il, qu'on ne me contestera pas que, là où il n'existerait aucune propriété, il n'y aurait aucune de ses pernicieuses conséquences. » Helvétius, faisant le même raisonnement enfantin pour l'adultère, écrit : « Qu'on supprime la loi qui le défend en rendant les femmes communes; que tous les enfants soient déclarés enfants de l'État. » Dans son livre intitulé : *Paroles d'un révolté*, p. 241, Kropotkine tient le même langage que Diderot et Helvétius. Ce dernier propose le mariage à l'essai après trois mois de cohabitation : « Ces mariages africains, dit-il, sont les plus propres à assurer le bonheur des conjoints. » Il écrit que le mariage tel qu'il est institué chez les pays catholiques ne convient qu'au laboureur. C'était l'opinion dominante chez les philosophes du XVIIIe siècle : « A tout prendre, écrivait le marquis d'Argenson, le mariage tel qu'il est ne va pas mal dans la canaille et parmi les protestants[1]. »

En faisant dépendre uniquement la félicité publique et la moralité de la bonté des lois, et la misère et le crime des mauvaises lois, les philosophes affaiblissent le sentiment de la responsabilité personnelle et excitent des sentiments de révolte contre la société. « La société, dit d'Holbalh dans le *Système de la Nature*, est une marâtre pour le peuple, qui se venge par le vol et l'assassinat. » Ces anathèmes contre les gouvernements, les lois, la société sont répétés par les anarchistes, qui se disent les victimes de la société, lorsqu'ils sont interrogés sur les mobiles de leurs attentats; ils maudissent la société et la traitent de marâtre, parce qu'ils n'y trouvent pas une place conforme à leurs appétits. J'ai même vu des ouvriers reprocher à la société de répartir inégalement les richesses parce qu'ils ne pouvaient consommer suivant leurs besoins. « La société, disait l'anarchiste Léauthier à la Cour d'assises, a le devoir d'assurer mon existence. Comme elle ne le fait pas, elle est coupable envers moi. J'ai donc prémédité de me venger en frappant le premier bourgeois que je rencontrerais. » Le président des assises ayant dit à un autre accusé anarchiste : « Vous assassinez

1. *Introduction aux Mémoires du Marquis d'Argenson*, par Rathery, p. XXV. Des auteurs dramatiques, Campistron dans *Le Jaloux désabusé*, Destouches dans *Le Philosophe marié*, La Chaussée dans *Le Préjugé à la mode*, essayèrent sans succès de réagir contre la mode qui rendait ridicule au XVIIIe siècle le mari qui aimait sa femme, la femme qui était fidèle à son mari. Sur ce point, Rousseau se sépara de ses contemporains; il ne corrigea pas les mœurs qui ne se réformèrent qu'après la Révolution, mais il ébranla par son éloquence le préjugé contre le mariage et contribua ainsi beaucoup à sa réforme.

pour satisfaire vos passions; que voulez-vous que la société puisse attendre d'un homme manifestant de pareils sentiments? » — « C'est moi, répondit l'accusé, qui ai à attendre de la société ; elle doit me soutenir, et il n'est pas extraordinaire qu'on emploie tous les moyens pour être heureux, puisqu'elle délaisse les citoyens... Tout cela, voyez-vous, c'est la faute à la société. » Ces paroles, qui paraissent des plaisanteries, étaient prononcées avec conviction. N'est-ce pas aussi sérieusement que J.-J. Rousseau reprochait à la société le crime qu'il avait commis en abandonnant ses enfants et qu'il avait répété cinq fois? Aujourd'hui les anarchistes ne se contentent pas de rejeter la responsabilité de leurs crimes sur la société; ils ajoutent : « Le coupable, c'est le juge ». C'est encore à des philosophes du XVIIIe et du XIXe siècle qu'ils empruntent cette justification. « Les magistrats, dit Helvétius, ne savent pas protéger l'innocence ; ils s'imaginent que plus leurs sentences seront arbitraires, plus ils inspireront de crainte et plus ils acquerront de pouvoir sur le peuple[1]. » Voltaire écrit à d'Argental, le 1er juillet 1771, que c'était une bêtise de regretter ces cannibales en robe; « il était digne de notre nation de singes de regarder nos assassins comme nos protecteurs. Nous sommes des mouches qui prenons le parti des araignées. » De nos jours, le Dr Moleschott, faisant un parallèle entre l'assassin et le juge, trouve ce dernier plus coupable que le premier. « Vous envoyez un homme à l'échafaud, dit Accolas, vous décidez qu'il sera privé de sa liberté pendant toute sa vie, mais ce n'est pas lui seulement qui est le coupable. C'est vous aussi, juges, qui osez prononcer de telles sentences[2]. »

On ne saurait croire à quel point les anarchistes contemporains sont imprégnés des idées de Diderot. Ce n'est pas le savant précurseur de Lamarck et de Darwin qu'ils entendent glorifier, mais le révolutionnaire, qui, avant Proudhon, a fait la théorie de l'anarchie et employé ce mot pour la première fois : « Et cette anarchie

1. De l'*Homme*, note de la section III.

2. *Philosophie de la science politique*, p. 239. Le philosophe Guyau, comparant à son tour le meurtre commis par le criminel « au meurtre commis par le bourreau », ne trouve entre eux aucune différence, si l'on fait abstraction de l'utilité sociale. « Ce dernier crime n'a même pas pour circonstance atténuante quelque raison d'intérêt personnel et de vengeance; le meurtre légal devient plus complètement absurde que le meurtre illégal. » (*Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, p. 143.)

de la Calabre vous plaît ? » — « J'en appelle à l'expérience et je gage que leur barbarie est moins vicieuse que notre urbanité. » Un théoricien contemporain de l'anarchie l'a appelée : « la religion de la nature » ; c'est là un emprunt fait à Diderot, qui a préconisé le retour à l'état naturel, qui, avant Stirner, a rangé la morale au nombre des préjugés et l'a remplacée par le culte de la nature. Diderot croyait que les politiques avaient inventé la religion, la morale, les lois, pour asservir les hommes. Avant ces inventions, il y avait un « homme artificiel » chargé de chaînes de devoirs, d'obligations, c'est-à-dire un homme moral. Il faut briser ces chaînes et le ramener à la nature. « Voulez-vous, dit-il, savoir l'histoire abrégée de presque toute notre misère ? La voici : il existait un homme naturel, on a introduit au dedans de cet homme un homme artificiel et il s'est élevé dans la caverne une guerre civile qui dure toute la vie. » A la question : Faut-il civiliser l'homme ou l'abandonner à son instinct ? il répond : « Si vous vous proposez d'en être le tyran, civilisez-le ; empoisonnez-le de votre mieux d'une morale contraire à la nature ; faites-lui des entraves de toute espèce ; embarrassez ses mouvements de mille obstacles ; attachez-lui des fantômes qui l'effraient, éternisez la guerre dans la caverne, et que l'homme naturel y soit toujours enchaîné sous les pieds de l'homme moral[1]. »

Les anarchistes rêvent une société où il n'y aura plus ni gouvernants ni gouvernés, ni supérieurs, ni inférieurs, ni riches, ni pauvres, où tous les citoyens seront égaux, jouissant de la liberté la plus absolue, où les femmes et les biens seront en commun. Cette société, disent-ils, ressemblera à l'abbaye de Thélème, où la devise était : *Fay ce que tu voudras.* On y vivra dans l'harmonie et l'abondance ; le travail sera facile et attrayant ; quelques heures de travail suffiront, le reste du temps sera consacré au plaisir ; on vivra comme les hommes sauvages, qui, dit Kropotkine, donnent seulement la matinée au travail collectif et s'amusent le soir[2]. Ce

1. *Supplément au Voyage de Bougainville.*

2. Kropotkine, *Les Temps nouveaux*, p. 21. — D'Holbach et Helvétius ne sont pas tombés dans cette erreur, qui place l'âge d'or dans la vie sauvage. « La vie ou l'état de nature, dit d'Holbach, auquel des spéculateurs chagrins ont voulu amener les hommes, l'âge d'or si vanté par les poètes, ne sont dans le vrai que des états de misère, d'imbécillité et de déraison. » (*Système social*, 1[re] partie, ch. XVI.) — « Que nous présente, dit Helvétius, le spectacle de la nature ? Une multitude

rêve des anarchistes est exactement celui que Diderot décrit dans le *Supplément au Voyage de Bougainville.* Taïti remplace l'abbaye de Thélème : les travaux et les récoltes se font en commun; les biens, les femmes sont en commun, on y boit, on y danse, on s'y livre au plaisir sans contrainte, il n'y a ni lois religieuses, ni magistrats, ni prêtres. C'est un paradis terrestre, où on n'a même pas l'idée du mal, car s'il n'y a ni propriété individuelle ni mariage, il n'y a plus ni vol ni adultère.

Diderot est un des auteurs favoris des anarchistes, qui ont publié en brochures de propagande plusieurs de ses écrits : l'*Entretien d'un philosophe avec la Maréchale et la Religieuse.* Babeuf l'appelait « notre principal précurseur, notre Diderot ». Il y a quelques années, lorsque les anarchistes de Paris, qui voulaient aller faire une manifestation sur la tombe de Ravachol, furent empêchés de donner suite à ce projet, ils s'en dédommagèrent en faisant une manifestation au pied de la statue de Diderot. L'anarchiste Vaillant, qui jeta une bombe dans la Chambre des députés, invoqua dans sa défense l'autorité de Diderot.

Comme Diderot, les anarchistes considèrent la loi morale comme un préjugé et fondent le droit sur les besoins. « En proclamant notre morale égalitaire et anarchiste, dit Kropotkine, nous refusons de nous arroger le droit que les moralistes ont toujours prétendu exercer, celui de mutiler l'individu au nom d'un certain idéal qu'ils croyaient bon[1]. » La morale obligatoire, comme la religion, mutile l'individu, elle gêne les passions, les instincts, qui doivent rester libres. La morale anarchiste se résume dans ces mots : « Sois fort, déborde d'énergie passionnelle et intellectuelle[2] ». Il n'y a ni lois ni devoirs, il n'y a que des besoins; toutes les passions doivent être satisfaites. « Dès que s'élève *Moi*, qui est au-dessus de tout, tous ces spectres métaphysiques, la patrie, l'humanité, la société, s'anéantissent. Il n'y a que *moi* et rien n'est au-dessus de *moi*. Je poursuis mon but, qui est en même temps ma jouissance[3]. »

La loi suprême de l'anarchiste, c'est le bien-être, la jouissance.

d'êtres destinés à s'entre-dévorer. L'homme en particulier, disent les anatomistes, a la dent de l'ennemi carnassier. Il doit être vorace et par conséquent cruel et sanguinaire. » (*De l'Homme*, section V, ch. IV.)

1. Kropotkine, *La Morale anarchiste*, p. 24.
2. *Id.*, p. 27.
3. Chatterton Hill, *La Physiologie morale*, p. 283.

« Nous cherchons, dit Stirner, la jouissance de la vie. Le seul devoir de l'anarchiste est d'étendre la faculté de jouir. » Most a résumé dans les termes suivants la doctrine de l'anarchie : « Peu d'heures de travail, des jouissances à profusion et des connaissances générales transformant en une alliance de frères et de sœurs le monde actuellement divisé. » En Amérique, la secte des Communistes de la Bible a pour devise : Jouis de la vie. En Italie, les anarchistes prennent le nom de *Bisognitti*. Au XVIII[e] siècle, Brissot disait, dans ses *Recherches philosophiques sur la propriété et le vol* : « L'homme a droit sur tout ce qui peut satisfaire ses besoins. » De nos jours, Élisée Reclus, dans une préface en tête de *La Conquête du pain*, par Kropotkine, a répété la maxime du philosophe du XVIII[e] siècle : « Il faut que nous puissions assurer à tous la pleine satisfaction des besoins et des jouissances. »

La doctrine anarchiste se rattache directement aux philosophes sensualistes du XVIII[e] siècle. Helvétius fait dériver le droit du *désir du bonheur*, d'Holbach de l'*utilité*, Destutt de Tracy du *besoin*, Volney de l'*instinct de conservation*. Caserio, l'assasin du président Carnot, a demandé à lire dans sa prison *Les Ruines* et *La Loi naturelle* de Volney. Étievant, autre anarchiste, jugé par la Cour d'assises de Versailles, a cité pour sa défense *La Loi naturelle* de Volney et les écrits de J.-J. Rousseau. Dans une déclaration qui a été reproduite en brochure et traduite en italien, en anglais, en espagnol, en portugais et en hollandais, il a fait une profession de foi sensualiste, calquée sur les philosophes sensualistes du XVIII[e] siècle : « Le bien, dit-il, c'est ce qui nous est bon, ce qui nous procure des sensations de plaisir et, comme ce sont les sensations qui déterminent la volonté, le bien c'est ce que nous voulons, le mal ce qui est mauvais, ce qui nous procure des sensations de douleur, c'est ce que nous ne voulons pas. *Fais ce que veux*, telle est l'unique loi, que notre justice reconnaisse, car elle proclame la liberté de chacun dans l'égalité de tous. » Volney avait dit que la vertu et le vice se rapportent toujours en dernière analyse à un but *physique* et que ce but est toujours de conserver ou de détruire le corps. Dans son *Catéchisme*, procédant par questions et réponses, comme dans le catéchisme chrétien, il dit : « — D. La loi naturelle considère-t-elle comme vertus l'espérance et la foi, que l'on joint à la charité? — R. Non, car ce sont des idées sans réalité.

— D. Prescrit-elle l'humilité comme une vertu? — R. Non. » Saint-Lambert a écrit un catéchisme comme Volney, il y dit que l'homme *doit* chercher le plaisir. — « D. Comme être sensible et raisonnable, que doit faire l'homme? — R. Chercher le plaisir, éviter la douleur. » D'Holbach aboutit à la même conclusion, dans son *Système de la nature*; il fait dire à l'homme par la nature : « Laisse-là ces dieux, qui ne peuvent rien pour ta félicité. Jouis et fais jouir des biens que j'ai mis en commun pour tous les enfants sortis de mon sein » (ch. XIV)[1]. La Mettrie fait suivre son traité de *L'Homme machine* d'un autre traité intitulé : *L'Art de jouir*. Il développe dans ses écrits l'idée que la nature de l'homme est la même que celle de l'animal, qu'il n'est pas pétri d'un limon plus précieux que les animaux, que la nature n'a employé qu'une seule et même pâte, dont elle a varié le levain. A la différence de Montesquieu, qui avait dit : « Les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois », d'Holbach, Volney, Diderot, Saint-Lambert, La Mettrie pensent que les lois de la nature s'appliquent à l'homme comme aux autres animaux et que l'homme n'a pas de raisons pour se croire un être privilégié dans la nature.

J'ai constaté par l'interrogatoire d'accusés anarchistes qu'ils sont imprégnés des théories naturalistes, qui veulent appliquer aux sociétés humaines les lois zoologiques, parce qu'elles ne voient dans l'homme que l'animal. L'expérience judiciaire ne confirme pas l'opinion de Littré, qui croyait que la morale physiologique, que l'éducation positiviste pouvaient seules comprimer les rébellions[2]. Les attentats des anarchistes contemporains, tous imbus de doctrines naturalistes et matérialistes, prouvent exactement le con-

1. Il est juste de reconnaître que, dans son autre livre intitulé : *La Politique naturelle ou Discours sur les vrais principes du gouvernement*, on trouve des observations judicieuses que les anarchistes se gardent bien de s'approprier. De même chez Helvétius, à côté de maximes anarchistes, il y a des réflexions très justes sur les sophismes de J.-J. Rousseau, sur la réfutation de la croyance à la bonté naturelle de l'homme, sur la fausse science, sur la constitution anglaise, sur l'ivresse du pouvoir absolu, sur la jeunesse des grands hommes, sur la nécessité d'augmenter le nombre des propriétaires et même sur les beautés de la poésie d'Ossian. Il me paraît difficile d'accepter sur Helvétius le jugement de Brunetière, qui ne voit en lui qu'un philosophe de boudoir ou d'alcôve (*Revue des Deux Mondes*, 1er août 1902, p. 635). Helvétius a eu le premier l'idée de la création d'une Académie des Sciences morales et politiques (*De l'Homme*, section VII, ch. XII).

2. Littré, *Application de la loi positive au gouvernement des sociétés* (1850), p. 101.

traire. En proposant aux hommes l'imitation des lois de la nature, on lâche la bride à tous les mauvais instincts. Assimilé aux bêtes, l'homme agit en bête : *comparatus est jumentis insapientibus et similis illis factus est.* A mesure que les croyances spiritualistes se sont affaiblies, les cœurs sont devenus durs et cruels, comme la nature. En les vidant des sentiments moraux et religieux, on les remplit de haine, de jalousie et d'appétits, on les pousse à l'imitation des mœurs animales. L'anarchiste Vaillant disait que la nouvelle société qu'il rêvait ne devait avoir pour règle que les appétits animaux. (*Gazette des Tribunaux,* 11 janv. 1894.) « La loi souveraine de l'animal, dit l'anarchiste russe Bakounine, c'est le besoin; cette loi produit la lutte pour la vie. Toutes les espèces animales ne vivent que de destructions; l'homme est soumis à cette loi comme les autres animaux. » J'ai entendu un anarchiste, lecteur enthousiaste de Bakounine et de Nietzsche, auteur d'une tentative de meurtre sur un officier, invoquer cette loi naturelle de la destruction, pour légitimer son crime. « La destruction, disait-il, est une force créatrice. » Avant de se rendre à la Chambre des députés, pour y jeter une bombe, Vaillant avait écrit à Paul Reclus : « Je pourrai dormir tranquille, satisfait d'avoir donné la dernière goutte de mon sang pour les idées libertaires; ce que je fais est une conséquence logique de mes idées sur Darwin, sur Büchner, sur Spencer. » Assurément on ne peut rendre ces naturalistes, ainsi que leurs précurseurs au XVIIIe siècle, responsables des attentats anarchistes. La responsabilité incombe à ceux qui veulent appliquer aux sociétés humaines des lois qui ne concernent que les sociétés animales. La théorie de la lutte pour la vie appliquée aux sociétés humaines apprend aux anarchistes à imiter les animaux, qui luttent pour la vie, sans souci de la justice.

Ce qui séduit particulièrement les anarchistes dans le naturalisme, c'est l'irresponsabilité qui en découle. Ils sont heureux de se dire irresponsables. Dans sa déclaration devant la Cour d'assises, Étievant insista longuement sur la théorie de l'irresponsabilité, qu'il avait puisée chez les philosophes sensualistes du XVIIIe siècle : « Pour bien se rendre compte de la non-existence de la responsabilité, disait-il, il suffit de considérer le jeu des facultés intellectuelles chez l'homme. Pour que la responsabilité existât, il

faudrait que la volonté déterminât les sensations, de même que celles-ci déterminent l'idée et celle-là l'acte. Mais, bien au contraire, ce sont les sensations qui déterminent la volonté, qui lui donnent naissance en nous et qui la dirigent. Car la volonté n'est que le désir que nous avons de l'accomplissement d'une chose destinée à satisfaire un de nos besoins, c'est-à-dire à nous procurer une sensation de plaisir, à éloigner de nous une sensation de douleur, et par conséquent il faut que ces sensations soient ou aient été perçues pour que naisse en nous la volonté. » Cette explication de l'irresponsabilité avait été puisée par Étievant dans la philosophie sensualiste du XVIIIe siècle, qui, ne voyant dans l'homme que le côté physique, en avait fait un être passif, soumis aux sensations, incapable de réagir contre ses penchants et par suite irresponsable. Volney était un des auteurs favoris d'Étievant.

Les anarchistes sont passionnément matérialistes et athées. En s'adressant aux jurés, Vaillant leur dit qu'ils ne sont que des atomes perdus dans la matière, que l'histoire humaine n'est qu'un véritable jeu perpétuel de forces cosmiques se renouvelant et se transformant à l'infini. Émile Henry, ancien élève du lycée Charlemagne, bachelier ès lettres et bachelier ès sciences, a fait aussi une profession de foi matérialiste et athée devant la Cour de la Seine. « Nous sommes matérialistes et athées, disait Bakounine, et nous nous glorifions de l'être. » Il reproche à Mazzini de croire à Dieu, au devoir et à la responsabilité morale; il l'appelle le dernier grand prêtre de l'idéalisme religieux[1], il se félicite des progrès de l'athéisme dans le peuple. La Commune de Paris était athée; dans le manifeste qu'elle a publié en 1871, elle disait : « Nous sommes athées, parce que l'homme ne sera jamais libre tant qu'il n'aura pas chassé Dieu de son intelligence et de sa raison. » Au moment de faire fusiller les otages, un membre de la Commune disait que « si Dieu existait, il ne serait bon qu'à fusiller ». Comme la religion est une force conservatrice qui enseigne l'obéissance aux lois et aux autorités, les anarchistes, qui sont des révoltés, veulent la détruire. Proudhon, que Kropotkine appelle « le père immortel de l'anarchisme », avait déjà proposé la sup-

1. Bakounine, *La Théorie politique de Mazzini et l'Internationale.*

pression du christianisme : « La Révolution ne pactise pas avec la Divinité... L'ennemi est là[1]. »

C'est encore aux philosophes du XVIIIe siècle, à Helvétius, à d'Holbach, à Diderot, à Voltaire, que les anarchistes ont emprunté l'idée que la religion a été inventée par les prêtres et qu'elle est utilisée par les gouvernements, pour enseigner aux peuples l'obéissance. Caserio ne parlait de la religion qu'avec haine et mépris, ne voyait en elle qu'un instrument de domination; l'aumônier lui ayant envoyé un catéchisme dans sa prison, l'anarchiste lui dit qu'il aurait préféré un bifteck. Dans sa brochure *La Peste religieuse*, l'anarchiste Most considère les prêtres comme les gendarmes du despotisme; il leur reproche de protéger le coffre-fort des bourgeois en endormant les revendications des prolétaires par l'espérance d'un monde meilleur et la soumission confiante en la Providence. Pour exciter les colères populaires contre le clergé, les écrivains anarchistes, comme les philosophes du XVIIIe siècle, rappellent sans cesse les persécutions subies par les hérétiques, les Vaudois, les Albigeois; le nom de Torquemada revient sans cesse dans leurs brochures.

En faisant du catholicisme une religion d'État défendue par le bourreau. l'Ancien Régime l'avait rendu odieux aux écrivains, qui le rendaient responsable des persécutions exercées en son nom et inspirées par des fanatiques ou par des gouvernants incrédules et débauchés. Helvétius s'élève avec véhémence contre le catholicisme; il n'y voit qu'une pure idolâtrie malfaisante, la principale cause de l'infériorité de la France, de l'Italie, de l'Espagne à l'égard des nations protestantes. Son antipathie contre le catholicisme est telle, qu'il lui préfère la religion païenne, qui, dit-il, était une religion gaie, parlant aux sens et à l'imagination; « par elle, disait-il, l'imagination toujours tenue en action soumettait la nature entière à l'empire de la poésie, vivifiait toutes les parties de l'univers, ani-

1. *Idée générale de la Révolution au XIXe siècle*, 301. L'hostilité de Proudhon contre le christianisme n'a pas les mêmes causes que celle des autres socialistes et anarchistes, de Fourier et de Saint-Simon par exemple. Fourier reprochait au christianisme d'être ennemi de la volupté. (*Théorie des quatre mouvements*, 207.) Saint-Simon s'indignait que la morale chrétienne enseignât l'amour exclusif, l'union à tout jamais indissoluble. (*Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin. Prédication*, 3e partie, 365.) Proudhon a écrit, au contraire, de belles pages contre le divorce et l'union libre; il avait le culte de la famille et ne pouvait entendre de sang-froid la théorie de G. Sand sur l'union libre.

mait tout ». Helvétius croit que le catholicisme même chez les saints développe les instincts sanguinaires; « il n'est point de saint, dit-il, qui n'ait une fois dans sa vie lavé ses mains dans le sang humain et fait supplicier son homme » (Note 3, section VII, *De l'Homme*). Dans le *Contrat social* (liv. IV, ch. VIII), J.-J. Rousseau assimile le catholicisme à la religion des Lamas et prétend qu'il est impossible à un catholique d'être un bon citoyen. D'après Mercier (t. II, p. 137), Diderot, qui s'échauffait facilement dans la conversation et s'emballait jusqu'à la fureur, quand il parlait des souverains oppresseurs et de la tyrannie sacerdotale, criait : « Le genre humain ne sera heureux que quand on aura étranglé le dernier roi avec les boyaux du dernier prêtre. *Le Chansonnier de la Révolution* (recueil de chansons anarchistes) a pris pour épigraphe ces vers de Diderot :

La Nature n'a fait ni serviteur, ni maître;
Je ne veux ni donner ni recevoir des lois....
Et ces mains ourdiraient les entrailles du prêtre,
A défaut d'un cordon, pour étrangler les rois.

Voltaire, lui, ne conseillait pas d'étrangler les rois, dont il recherchait l'amitié et les faveurs, mais il était tellement exaspéré par les persécutions religieuses et les querelles théologiques, qu il écrivait à Helvétius le 11 mai 1761 : « Est-ce que la proposition honnête et modeste d'étrangler le dernier Jésuite avec les boyaux du dernier Janséniste ne pourrait pas amener les choses à quelque conciliation? » Le 1er octobre 1761, il écrivait à Vernes : « On m'écrit qu'on a enfin brûlé deux Jésuites à Lisbonne; ce sont là des nouvelles bien consolantes, mais c'est un Janséniste qui les mande. » « Les Jésuites et les Jansénistes continuent à se déchirer à belle dent; il faudrait tirer à balles sur eux, tandis qu'ils se mordent, et les aider eux-mêmes à purger la terre de ces monstres. » Dans sa correspondance, il compare sans cesse les Jansénistes à des loups et les Jésuites à des renards qu'il faut exterminer. Ce sont là des boutades, mais ces plaisanteries sinistres sont si nombreuses à l'égard de ses adversaires, qu'ils soient catholiques ou protestants, ou même philosophes dissidents comme J.-J. Rousseau, qu'on est choqué de les trouver sous la plume d'un écrivain qui a écrit de belles pages en faveur de la tolérance et

de l'humanité[1]. Mais Voltaire était intolérant par amour de la tolérance et vindicatif par peur des persécutions. Très dévoué à ses amis, il était implacable pour ses ennemis. « Il faut verser son sang pour servir ses amis et pour se venger de ses ennemis. Qui ne sait point haïr ne sait point aimer[2]. » Puisqu'il ne peut, dit-il, couper la main au procureur général Omer Fleury, qui a écrit un infâme réquisitoire, il déverse sur lui un torrent de plaisanteries et de quolibets inspirés par une colère qui a couvé un an entier[3].

Voltaire qui, dans la *Henriade* et dans son Discours de réception à l'Académie Française, avait parlé avec respect du christianisme, et n'avait d'abord combattu que le fanatisme, la superstition et l'hypocrisie, avait fini, dans l'ardeur du combat, par confondre le christianisme avec le fanatisme et le sentiment religieux avec l'hypocrisie. Il considérait le christianisme comme le plus grand fléau qui ait frappé le genre humain ; il voyait en lui sans contredit la religion « la plus ridicule, la plus absurde et la plus sanguinaire, qui ait jamais infecté le monde », une religion inventée par des fripons, et acceptée par des imbéciles. Il excite sans relâche ses amis les Encyclopédistes à porter des coups mortels à ce monstre; il fournit des articles nombreux à l'*Encyclopédie*, il lui donne des collaborateurs, il lui assure des protecteurs[4]. « Je vous recommande l'Inf., écrit-il à Diderot le 25 septembre 1762, il faut la détruire chez les honnêtes gens et la laisser à la canaille, grande ou petite, pour qui elle est faite. »

Il est vrai que Voltaire, en voulant détruire le christianisme, désire conserver le déisme dans un but d'utilité sociale pour les rois, les notaires, les juges, les procureurs, les débiteurs et les paysans; il redoute les conséquences de l'athéisme; « si Bayle,

1. Dans plusieurs lettres, Voltaire parle en riant du plaisir qu'il aurait à voir pendre J.-J. Rousseau : « Je vous réponds que, si Jean-Jacques s'avisait de venir, il courrait grand risque de monter à une échelle, qui ne serait pas celle de la fortune. » Cette image de la pendaison de Jean-Jacques le fait rire; il l'évoque encore dans une lettre du 8 janvier 1756 à Tabareau de Lyon. (*Lettres inédites de Voltaire recueillies* par M. de Cayrol, t. II, p. 55.)

2. *Lettre à d'Argental*, 30 janvier 1761.

3. *Id.*, 16 février 1761.

4. C'est par la protection de Malesherbes que l'*Encyclopédie* fut autorisée; Rœderer assure qu'elle eut même au début l'appui de d'Aguesseau, à qui Malesherbes persuada que l'*Encyclopédie* aiderait les Jésuites à écraser les Jansénistes, que le chancelier n'aimait pas. (Rœderer, *Opuscules*, 146.)

dit-il, avait eu seulement cinq à six cents paysans à gouverner, il n'aurait pas manqué de leur annoncer un Dieu rémunérateur et vengeur ». Voltaire ne partage pas les illusions de J.-J. Rousseau, d'Helvétius et de la plupart de ses contemporains, qui, n'ayant pas l'expérience des révolutions, croient que la vertu, l'innocence règnent dans les classes inférieures. Aux yeux des littérateurs, qui les ont peu fréquentés, les paysans sont environnés du prestige que la poésie a donné aux bergers de Théocrite et aux laboureurs de Virgile. Il est trop clairvoyant, trop soucieux de sa fortune et de son repos, pour ne pas redouter les jacqueries. Aussi, malgré son scepticisme, qu'il n'exprime que dans sa correspondance avec ses amis[1], désire-t-il dans ses écrits conserver la croyance à un Dieu rémunérateur et vengeur, gardien de sa fortune et protecteur de sa personne. Il semble donc que Voltaire, pour être logique, aurait dû se contenter de prêcher la tolérance religieuse et de demander la liberté de conscience, en respectant le christianisme, qui sert à contenir le peuple et à intimider les puissants. Il s'est posé cette question, mais il l'a résolue négativement, parce qu'il croyait que les chrétiens sincères étaient nécessairement des fanatiques et ne pouvaient être tolérants. Il n'ignorait pas cependant qu'il y avait de son temps des chrétiens, des évêques tolérants; il parle avec éloge de l'évêque de Soissons, Fitz-James, qui dans son mandement disait que nous devons regarder les Turcs mêmes comme nos frères. Lorsqu'un arrêt du Conseil supprima le discours de La Harpe et enjoignit à l'Académie Française de faire approuver les discours des prix par douze docteurs en Sorbonne, il écrivit à d'Alembert, le 7 octobre 1771 : « Je sais que plus d'un évêque désapprouve fort cette condamnation. » Dans une lettre adressée à Voltaire le 29 février 1764, d'Alembert reconnaissait aussi que parmi les prédicateurs de la tolérance il y avait « d'honnêtes prêtres et quelques évêques qui ne les désavouent pas ». Mais ces prêtres et évêques tolérants n'étaient pas écoutés, et

1. « Songez, écrivait-il à Mme du Deffand le 1er juin 1771, que je ne dis jamais tout ce que je pense et qu'il y a soixante ans que je fais ce métier. » A d'Alembert il disait, le 25 juillet 1770, que sur la question de l'existence de Dieu il ne voyait que le scepticisme de raisonnable : « Qu'en savons-nous? C'est, selon moi la réponse à toutes les questions métaphysiques. » Il écrivait encore au marquis d'Argens, le 23 janvier 1778 : « Je serai jusqu'au dernier moment de la secte des Pyrrhoniens. »

Voltaire s'indignait de voir des persécutions religieuses inspirées par de mauvais prêtres, souvent incrédules et débauchés, tels que de Tressan, archevêque de Rouen, ex-aumônier du Régent et commensal des Roués, qui inspira l'abominable déclaration du 14 mai 1724 contre les protestants. Ces persécutions, exercées au nom de la religion, les scandales donnés par des princes de l'Église, les querelles religieuses dont il était le témoin, finirent par inspirer à Voltaire une haine violente contre les prêtres et le christianisme[1].

Dans cette lutte contre le christianisme, Voltaire fut secondé par d'Alembert, qui était animé de la même haine; c'était son bras droit. D'Alembert, malgré son apparence grave et froide, excellait comme Voltaire dans la plaisanterie et la polémique. Heureux d'être aussi bien secondé, Voltaire félicitait son ami de son habileté « à attaquer le monstre, tantôt avec la massue d'Hercule, tantôt avec le stylet le plus effilé et puis, ajoutait-il, quand vous l'avez mis sous vos pieds, vous vous moquez de lui fort plaisamment » (5 avril 1765). Aussi intolérant que Voltaire, d'Alembert s'étonne que le roi de Prusse, qui est anti-chrétien, donne asile aux Jésuites dans ses États; il écrit à Voltaire, le 12 février 1763 : « Le Châtelet vient de décréter Caveirac de prise de corps pour avoir fait l'*Appel de la raison en faveur des Jésuites*... On veut le pendre... Au surplus, pourvu qu'il soit pendu, qu'importe le pourquoi? Le Parlement vient déjà de faire pendre un prêtre pour quelques mauvais propos; cela affriande ces Messieurs et l'appétit leur vient en mangeant. » En apprenant la pendaison de ce prêtre, Voltaire en exprima à d'Alembert sa vive satisfaction (18 février 1763). Les deux philosophes écrivirent lettres sur lettres au roi de Prusse, pour l'engager à suivre l'exemple de l'empereur Julien, qui voulut détruire le christianisme et à prendre des mesures de proscription et de confiscation. Frédéric fut obligé de les rappeler à des sentiments de tolérance et de justice : « Nous connaissons les crimes que le fanatisme de religion a fait com-

1. Son secrétaire Wagnière raconte l'anecdote suivante au sujet de cette haine que Voltaire vouait aux prêtres fanatiques : « Je lui demandais un jour ce qu'il aurait fait s'il était né en Espagne : — « J'aurais eu, dit-il, un grand chapelet, « j'aurais été à la messe tous les jours, j'aurais baisé la manche des moines et « j'aurais tâché de faire mettre le feu dans tous les couvents. » (Desnoiresterres, *Voltaire aux Délices*, p. 28.)

mettre, écrit-il à Voltaire le 13 août 1766. Gardons-nous d'introduire le fanatisme dans la philosophie. » Comme Voltaire lui avait conseillé de mortifier « la prêtraille » de Neufchâtel, le roi de Prusse lui répondit : « Pour moi, dont la foi est tiède, je tolère tout le monde, à la condition qu'on me tolère moi, sans m'embarrasser de la foi des autres » (13 septembre 1766). Il ajouta, le 7 juillet 1770 : « Il serait à souhaiter que les prétendus philosophes de nos jours pensassent de même. Lorette serait à côté de ma vigne, que certainement je n'y toucherais pas. Ses trésors pourraient séduire des Mandrins, des Couplans, des Turpins, des Rich... et leurs pareils... Mais, supposé qu'on se croie plus sage que les autres, il faut par complaisance, par commisération pour leurs philosophes, ne point choquer leurs préjugés. »

On sait avec quelle violence le catholicisme fut combattu pendant la Révolution, combien de prêtres furent massacrés ou exilés. Les pamphlets de Voltaire et des autres philosophes n'ont pas été étrangers à ces persécutions, en allumant dans les esprits une haine homicide, génératrice de proscriptions. La guerre au catholicisme a été une des formes de la guerre à l'Ancien Régime, où le clergé constituait un ordre privilégié. Ce prétexte n'existe plus, et cependant les anarchistes éprouvent toujours contre le christianisme, et en particulier contre le catholicisme, une haine aussi violente que celle de Voltaire et de Diderot.

Cette haine de la religion et des prêtres est particulièrement violente chez les anarchistes qui ont été élevés dans des maisons religieuses, ils voudraient anéantir le Dieu qu'ils ont quitté. La vue d'une soutane, d'une église les met en fureur. Un des chefs du parti anarchiste, que j'ai jugé, avait été élevé chez les Jésuites et avait songé à entrer dans cet ordre. Il en était de même en 1793 ; les révolutionnaires les plus violents étaient alors des défroqués : Joseph Le Bon, Jacques Roux, Chabot, Fouché, Claude Bernard, Vilatte, Gerbe, Schneider, etc., étaient d'anciens prêtres ou d'anciens religieux ; Huguet, qui fut condamné et exécuté comme complice de Babeuf, avait été évêque constitutionnel de la Creuse.

Avec la haine de la religion et des prêtres, la haine des lois et des gouvernements, les anarchistes puisent la haine des riches et de la société dans les écrits d'Helvétius, de Diderot, de Mably, de J.-J. Rousseau. « La nation, dit Helvétius, est partagée entre

oppresseurs et opprimés, en voleurs et volés » ; il s'indigne de l'accumulation des richesses entre des mains indignes, coupables « de bassesses, d'intrigues, d'espionnage... Que de citoyens privés du nécessaire uniquement pour subvenir aux dépenses de quelques ennuyés ! » Les voleurs, qui forment le petit nombre, ne doivent leur salut « qu'à l'impossibilité où se trouvent les volés de se donner le mot et de se rassembler le même jour[1] ». Après Helvétius et avant Proudhon, qui a dit : « La propriété, c'est le vol[2] », Brissot qui a joué plus tard un rôle important pendant la Révolution, avait écrit dans ses *Recherches philosophiques sur la propriété et sur le vol* : « Le voleur, c'est le riche. La propriété exclusive est un vol dans la nature. On a rompu l'équilibre, que la nature a mis dans tous les êtres. L'égalité bannie, on a vu paraître ces distinctions odieuses de riches et de pauvres. La société a été partagée en deux classes : la première, de citoyens propriétaires ; la deuxième, plus nombreuse, composée du peuple et, pour affermir le droit cruel de propriété, on a prononcé des peines cruelles. L'atteinte portée à ce droit s'appelle vol, et pourtant le voleur dans l'état naturel est le riche, celui qui a du superflu. »

Pendant la Révolution, Babeuf pensa que le moment était venu pour les « volés » de s'entendre pour se faire restituer leurs biens par les « voleurs », c'est-à-dire par les riches : « Tout ce que l'individu accapare au delà de sa subsistance est un vol social... Tout mouvement, toute opération qui effectuerait déjà, ne fût-ce que partiellement, le dégorgement de ceux qui ont trop, au profit de ceux qui n'ont pas assez, ne serait point un brigandage ; ce serait un commencement de retour à la justice et un véritable bon ordre. » Comme les propriétaires ne voudront pas se laisser « dégorger », le dégorgement commencera par l'égorgement. Voilà comment, par une succession et un enchaînement de sophismes, qui remontent au XVIIIe siècle, les théoriciens contemporains de l'anarchie et leurs disciples en sont arrivés à excuser le vol, en l'appelant *restitution*. « Unissons-nous donc pour commettre ce vol, dit Stirner, p. 311... L'homme est autorisé à

1. *De l'Homme*, section VIII, ch. V ; note 13 de la section VI.
2. Proudhon était si fier de cette formule, qu'il écrivait : « Il ne se dit pas en mille ans deux mots comme celui-là. » (*Journal des savants*, avril 1896, article de Jules Simon.)

prendre tout ce dont il a besoin. » Élisée Reclus écrivait à Jean Grave, à propos du procès Pini : « Comment, le droit de reprise étant reconnu pour la masse, ne pas le reconnaître en détail? C'est cependant ce qu'on appelle communément le vol... Si celui qu'on qualifie de voleur est en effet un redresseur de torts, il a fait sa petite révolution dans la mesure de son petit pouvoir. On peut l'applaudir. » Kropotkine n'admet pas non plus qu'on qualifie de vol l'appropriation du bien des riches; à ses yeux, le voleur c'est le propriétaire[1]. Kropotkine était un prince russe, Helvétius un fermier général. Si le sophisme peut pervertir l'esprit d'hommes éclairés, généreux, au point de leur faire appeler bien ce qui est mal et mal ce qui est bien, quelle puissance de dépravation intellectuelle n'a-t-il pas sur les déséquilibrés ignorants, dévorés par la jalousie et l'envie! J'ai entendu à la Cour d'assises un anarchiste accusé de vol qualifié se défendre en disant : « Je ne suis pas un voleur, je suis un *restitutionnaire.* » Déjà en 1847, la Cour d'assises de la Seine avait jugé une association de dix malfaiteurs, qui pillaient et voulaient incendier Paris, pour faire rendre gorge aux bourgeois; ils faisaient partie de la société des *Communistes matérialistes.* On trouva chez eux des brochures et des chansons analogues à celles qu'on trouve aujourd'hui chez les anarchistes. Une de ces chansons était intitulée : *Le vol propriétaire*; elle revendiquait le *droit à la restitution.*

(*A suivre.*) L. PROAL.

1. *L'Organisation de la vindicte appelée Justice*, p. 10.

Recherches expérimentales

NOTE SUR LES FORMES DE PERCEPTION DES SENSATIONS TACTILES DE WEBER[1]

La *Revue philosophique* a publié en 1903[2] des recherches sur l'esthésiométrie cutanée, faites en collaboration avec Léon Marillier, pour contrôler une formule de W. James sur la sensibilité aux contacts du compas de Weber et pour esquisser, suivant des lignes et repères uniformes, une topographie méthodique de cette sensibilité.

La formule de W. James cadrait imparfaitement avec la realité : il fut aisé de l'établir. Par contre, malgré des séries de mesures très nombreuses et méthodiquement conduites, nos tableaux comparatifs, quoique beaucoup plus complets que ceux de nos prédécesseurs, ne nous ont pas fourni les formules nettes que nous avions espéré obtenir.

I

A quoi tiennent l'inconsistance et la variabilité de toutes les mesures de ce genre, et pourquoi ce flottement dans les tableaux d'esthésiométrie dès qu'on essaye d'en dégager des chiffres définitifs?

Faire état des variations individuelles ne suffit pas à l'expliquer. D'autre part, on ne saurait invoquer ici des difficultés de technique; celle du compas de Weber est si simple, que les débutants n'hésitent guère à prendre ces mesures : ils s'étonnent même volontiers des incertitudes et des tâtonnements de leurs devanciers. Ceux-ci par contre montrent plus de réserve; et quand on leur parle des résultats possibles de ces recherches, ils ne s'y engagent, quelque intérêt

1. Ces recherches, commencées en 1913, restant inachevées, il a paru préférable de présenter sans plus attendre ce premier document.

2. Voir *Rev. phil.*, 1903, II, p. 619-627.

qu'ils leur accordent, qu'à partir du moment où ils croient avoir trouvé une technique nouvelle, meilleure que les anciennes. La raison de tant d'hésitations? On a pris, depuis 1833, un nombre incalculable de ces mesures; on garnirait un rayon de bibliothèque rien qu'avec les mémoires publiés à la suite de Weber, sans compter tout ce qui dort dans des cartons de laboratoires : tout cela n'aboutit qu'à d'interminables polémiques.

Faudrait-il conclure que l'esthésiométrie de Weber soit une méthode d'exploration factice ou radicalement imprécise?

Ceux qui travaillent au laboratoire, savent qu'en présence d'une difficulté insurmontable, mieux vaut momentanément abandonner les expériences. Il se fait alors un double travail; du côté de l'objet d'étude, les éléments du problème se tassent et, par une sorte de jeu naturel, se distribuent autrement par rapport les uns aux autres : sous d'autres aspects ils laissent voir d'autres relations; de son côté, l'expérimentateur, une fois sorti des voies où il s'était engagé, modifie son point de vue et, s'il reprend plus tard la même question, il l'aborde par d'autres moyens.

Ce sont ces considérations qui m'ont conduit à reprendre les anciennes recherches sous une tout autre forme. Dans celles publiées en 1903, nous avions conservé la technique usuelle : montrer l'appareil aux sujets, le leur expliquer, les prévenir qu'ils auront à discerner entre le contact d'une et celui de deux pointes, etc. Notre seule modification avait consisté à choisir des sujets tellement étrangers aux études psychologiques, que leurs associations mentales, en face du contact perçu, fussent aussi libérées que possible d'éléments étrangers à leurs sensations.

C'était limiter les causes d'erreur; ce n'était pas les exclure toutes, puisque nous laissions subsister la mise en demeure de choisir entre un ou deux contacts, donnés par un appareil connu d'avance et visualisé avant son contact.

D'autre part, quand A. Binet avait décrit, à propos de recherches analogues, *les interprétateurs* de leurs sensations; il n'avait pas dégagé l'influence que peuvent, sur l'interprétation des contacts, exercer d'un côté les explications adressées par l'expérimentateur au sujet; de l'autre, l'obligation mentale, pour celui-ci, de percevoir une ou deux pointes. C'est, à notre avis, à ce cadre tracé d'avance qu'il faut rapporter les formules pour ainsi dire installées à demeure dans l'esprit du sujet : celui-ci sait avant tout contact : 1° qu'il sentira appliquer sur sa peau un compas de Weber; 2° que ce contact lui donnera la sensation d'une ou deux pointes. Si peu visuel qu'il soit, il se représente le compas, et, sur sa peau, le contact simple ou double; il limite en conséquence son champ d'attention quand il explore les données sensorielles et obscures de ce contact, et il les interprète selon ces données mentales.

Si ce contact entrait dans la conscience du sujet, seul et avant

toute préparation mentale, quelle en serait l'interprétation? En d'autres termes, si l'on renversait les données du problème et la technique de l'expérience; si l'on appliquait le compas de Weber avant de le montrer et sans permettre de se figurer d'avance son contact sur la peau, que donneraient ces sensations de contact aussi dénuées que possible de tout élément perceptif antérieur?

II

Voici comment ont été conduites ces expériences : l'instrument, simple esquisse de celui de Weber, était une plaque de liège portant deux épingles à tête de verre et de même hauteur; nous avions adopté, entre les têtes d'épingles, des écarts uniformes de 15, 25 et 50 mm. ; pour ce dernier le liège, trop flexible, était remplacé par une planchette de bois.

Les expériences ont été faites à différentes époques, sur trois sujets.

Voici, à titre de premier document, les résultats d'une soixantaine d'essais, durant cinq séances intervallées de quelques jours, sur le sujet A. B., d'environ trente-cinq ans, d'instruction moyenne, d'intelligence alerte, habitué à observer ce que pensent les gens qui l'entourent. J'ai employé l'appareil de 15 mm. pour les deux premières séances; celui de 25 à la troisième, celui de 50 à la quatrième; à la cinquième séance les contre-épreuves ont été faites avec les trois appareils.

Ni avant, ni pendant les quatre premières séances, A. B. n'a vu ces appareils; j'intercalais même, pour dérouter toute continuité d'interprétation, des contacts autres que ceux des épingles : pointes de crayon, plan de stylo, etc. Occasionnellement je maniais, en les faisant sonner discrètement, comme par inadvertance et comme si j'avais dû les employer, divers objets qu'A.-B. savait en ma possession : un trousseau de clefs, un porte-crayon, etc. Le relevé des réponses montre que l'image mentale de ces objets a souvent servi à transformer en perceptions les données sensorielles fournies par les contacts d'épingles sur la peau. D'autres fois, les contacts ont été attribués à des objets que le sujet avait vus sur ma table de travail.

La technique expérimentale était aussi simple que l'appareillage : avis préalable de tenir les yeux fermés; annonce du contact dans une région déterminée (le dos, les bras); appel à décrire ce contact sitôt celui-ci devenu net : après quoi, l'appareil enlevé et caché, le sujet rouvrait les yeux et devait dessiner la perception faite en lui par ces sensations cutanées. Cette obligation de dessiner ce qu'on a perçu et de ne répondre qu'après avoir réalisé une certaine netteté

de perception, équivaut à la position mentale que demande Weber quand il dit : « Sentez-vous une ou deux pointes? »

III

Les résultats obtenus avec cette nouvelle technique diffèrent tellement de ceux que l'on a l'habitude d'enregistrer, que je les présente aujourd'hui sans les généraliser, quoiqu'ils me semblent définitifs.

Avec la technique classique, pas une fois sur dix les sujets ne perçoivent autre chose qu'une ou deux pointes. Au contraire, la technique qui laisse ignorer l'existence du compas, n'a pas déterminé une fois sur dix la perception d'un ou de deux contacts isolés. D'où il faut inférer que la technique mentale importe, ici, beaucoup plus que l'appareil, le même outillage pouvant, suivant l'orientation mentale donnée au sujet, fournir des données diamétralement opposées.

Si l'on cherche à classer les divers dessins de contacts ainsi obtenus, on les voit se répartir en quatre groupes assez homogènes. D'abord des représentations de cercles ou d'ovales, plus ou moins larges ou plus ou moins réguliers; ensuite une série de carrés, triangles, demi-lunes ouvertes ou fermées, de dimensions très variables par rapport aux intervalles des contacts; dans un troisième groupe, les sensations sont représentées par une ligne ondulant entre deux points. Reste un dernier groupe composé de dessins de perceptions qui rappellent les réponses de Weber : un point; deux ou trois petites barres verticales plus ou moins espacées; ou encore de deux points à distance réunis par une courbe. — Dans tous ces cas, A. B. n'arrivait à former son dessin qu'après un certain nombre de tâtonnements, sortes de travaux d'approche pour pousser au net une perception difficile à dégager.

A première vue, ces résultats feraient penser à des expériences de stéréognosie, plutôt qu'à des essais d'esthésiométrie cutanée.

Les quatre premières séries terminées, j'ai montré les trois appareils en expliquant leur maniement : immédiatement la transformation a été complète. En voyant tels quels ces appareils, que son imagination lui représentait tout autres et infiniment plus variés, A. B. n'a pas caché son étonnement ni même son incrédulité; il a fallu lui répéter à plusieurs fois que, sauf les exceptions signalées, c'était toujours des perceptions développées par le contact de ces appareils que traduisaient ses dessins. De toute évidence, ni sa construction mentale, ni les perceptions élaborées dans son esprit ne correspondaient aux contacts sensoriels que la vue de l'appareil venait de lui révéler.

Là, cependant, n'est pas encore le point essentiel de ces expériences.

Ce qui nous paraît à retenir, c'est qu'une fois vus les appareils, et,

par conséquent une fois employée la forme classique des expériences de Weber, A. B. a pris d'emblée la même voie que tous les sujets de laboratoire, et désormais n'a plus senti qu'une ou deux pointes, à toutes les applications de l'appareil. Quelle a été la cause de ce changement radical et définitif dans l'état de A. B.? Voici quelques-unes de ses réflexions : « Maintenant que je vois comment est l'appareil, il m'est impossible de ne pas dire que cela me produit l'effet tantôt d'une pointe, tantôt de deux. » — « Tout à l'heure, les contacts variaient beaucoup sans que je puisse jamais deviner que c'étaient deux pointes; cela me donnait un contact beaucoup plus large. » — « *Il faudrait n'avoir pas vu l'appareil! il est peut-être très important de n'avoir pas vu l'appareil.* »

Soulignons cette dernière réflexion, décisive, d'un sujet que la psychologie classique laisse assez indifférent. Elle s'accorde parfaitement avec les conclusions auxquelles nous ont conduit ces quelques expériences, rapportées ici à titre documentaire pour montrer : 1° que les données du compas de Weber sont loin d'être simples; 2° que souvent elles fournissent une donnée perceptive au lieu de l'élément sensoriel.

Dr Jean PHILIPPE.

Revue critique

LA PHILOSOPHIE DE BONALD

I. — **Henri Moulinié.** — Lettres inédites du vicomte de Bonald (député 1815-1823, pair de France 1824-1830) a madame Victor de Sèze, 1 vol. in-8 de xviii-163 pages. Paris, Alcan, 1916.

II. — **Henri Moulinié.** — De Bonald, la vie, la carrière politique, la doctrine, 1 vol. in-8 de vi-466 pages. Paris, Alcan, 1916.

I. — M. Moulinié donne, avec une introduction de 18 pages, les *Lettres inédites du Vicomte de Bonald à Mme Victor de Sèze*, de 1817 à 1833. C'est une période où de Bonald déploie une grande activité. Député, puis pair de France, il publie en 1817 les *Pensées sur divers objets et Discours politiques*, en 2 volumes; en 1818 les *Observations* sur l'ouvrage de Mme de Staël, relatif à la Révolution française, les *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*; en 1819, les *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, ses *Discours politiques* et *Opinions*, des opuscules, *Réflexions sur le mémoire à consulter de M. le Comte de Montlosier*, *La liberté de la presse*, *L'opposition dans le gouvernement et la liberté de la presse*, *L'esprit des corps et l'esprit de parti*, *La loi sur l'organisation des corps administratifs par voie d'élection* et *Considérations sur la Mendicité et les enfants trouvés*, *Analogie de l'histoire de France et d'Angleterre*, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, suivie de *Méditations politiques tirées de l'Évangile*. M. Moulinié nous fait remarquer en outre que de Bonald fréquente, pendant tout le cours de la deuxième Restauration, les salons de Mme de la Trémouille, de Mme de Récamier, de Mme Charles, l'*Elvire* de Lamartine avec lequel il entre en relations, les dîners du baron de Frénilly, les conciliabules des hommes politiques. Puis il écrit dans les revues et les journaux, au recueil gallo-breton, le *Correspondant*, au *Conservateur*, à la *Quotidienne*; il administre son domaine du Monna, près de Millau, pour surveiller autant qu'il peut

les travaux et les récoltes. Et il lui reste du temps pour entretenir une correspondance fort étendue. Il s'adresse à ses amis politiques, Peyronnet, Villèle, Marcellus, Frénilly, Castelbajac, à des hommes illustres, Chateaubriand, Lamartine, de Maistre, Lamennais, de Haller. Surtout il écrit régulièrement à Mme de Sèze, belle-sœur du défenseur du roi, et à un diplomate autrichien, le comte Senft, qu'il avait ramené de « l'incrédulité philosophique à la foi catholique ».

M. Moulinié a eu communication, par l'arrière-petit-fils du philosophe, des lettres écrites par de Bonald à Mme de Sèze, d'une copie défectueuse de celles qu'il a adressées au comte Senft, dont les originaux sont entre les mains des jésuites d'Inspruck, héritiers du comte. Les lettres reçues par de Bonald étaient détruites régulièrement par lui et nous n'avons même pas la collection complète des lettres que reçut Mme de Sèze.

Que nous apprennent les lettres publiées par M. Moulinié? Elles donnent bien des renseignements sur la vie politique du temps, racontée et jugée par un homme qui ne trouve jamais assez de rigueur dans la répression, qui se lamente sur l'état d'esprit de la jeunesse, sur les révolutions d'Italie, d'Espagne, de Portugal, qui pousse au noir les vices du parlementarisme et soutient qu'il ne saurait s'acclimater dans notre pays, qui poursuit toujours le même but, en matière électorale, assurer la prépondérance de la propriété foncière, conservatrice par nature, sur l'industrie et le commerce, foyers naturels d'idées libérales, qui réclame la censure pour la presse quand il s'aperçoit que les journaux ont une grande influence. Au nom de la doctrine qu'il estime monarchique, il combat Decazes, même Louis XVIII et soutient peu le duc de Richelieu; il marche avec Villèle, mais il pense que son zèle est trop lent : c'est qu'il est plein d'aversion pour les centres et les opinions moyennes, qu'il songe même à donner sa démission parce qu'il ne peut rester impuissant en face du progrès continu de l'esprit révolutionnaire et siéger, sans être accusé de complicité, sur les mêmes bancs que le régicide Grégoire. On apprend ainsi par ces lettres que de Bonald restait fidèle dans les jugements qu'il y portait aux principes posés dans ses écrits.

M. Moulinié y admire l'homme privé et ses tendresses, l'homme du monde qui trouve du charme à la conversation des dames, le père de famille soucieux de reconstituer sa fortune, le propriétaire qui s'inquiète de l'état des travaux; il semble même signaler une opposition — qu'on a souvent indiquée pour J. de Maistre après la publication de sa correspondance — entre la dureté des principes philosophiques et politiques de l'homme public et la façon de se conduire de l'homme privé, qui pense et se comporte comme les meilleurs des autres hommes. Mais pourquoi parler d'opposition et de contraste? pourquoi s'étonner que les mêmes règles ne servent pas pour la vie privée et la vie publique? que l'homme ne veuille pas appliquer les mêmes principes à l'État et à la famille?

Même M. Moulinié fait remarquer avec raison que si de Bonald se résignerait aisément à n'avoir plus l'aisance qu'il a connue jadis, s'il ferait volontiers au pouvoir l'abandon des faveurs qu'il en reçoit, il n'est pas seul, il a la charge d'une famille nombreuse : « les Ministres qu'il combat, écrit-il le 5 août 1817, peuvent continuer leurs bienfaits, je me trouve assez malheureux de les accepter; mais dix-huit personnes grandes ou petites, à peu près à ma charge, neuf ou dix petits enfants que je laisserais sans éducation... tout cela me fait trembler, et combien je sens la vérité de ce que j'ai dit à la tribune, qu'on *est pauvre de ce qu'on reçoit*, vérité qui a choqué le maître, qui reçoit aussi ». L'accroissement trop rapide de sa famille le fait trembler, et la statistique de la nombreuse descendance qu'il abrite sous son toit est « plus longue que son budget ».

Tout cela peut nous faire comprendre aussi comment de Bonald prêta en 1802 le serment d'être fidèle au gouvernement établi par la Constitution (p. 33), comment il se décida vers la fin de 1810 (p. 37) à prendre possession du poste de conseiller titulaire de l'Université, auquel Napoléon l'avait appelé en 1810 et qu'il lui avait réservée, en la refusant expressément à un des protégés de son frère Lucien. Loin de nous la pensée de vouloir mettre en opposition les principes que de Bonald avait exposés dans ses livres et ceux qu'il était amené à suivre dans la vie pratique! Mais n'aurait-il pu s'apercevoir lui-même que les théories si cohérentes et si bien liées qu'elles soient, en partant de principes politiques et abstraits, ne peuvent être toujours pratiquées, sans qu'on mette en péril des principes qui se recommandent à d'autres points de vue? qu'en un mot les principes *a priori* ne sauraient suffire pour un monde vivant, complexe et soumis à un changement incessant [1]?

Je sais bien qu'on peut expliquer, par des motifs d'intérêt personnel, les adhésions données au gouvernement consulaire et impérial, par les représentants du parti légitimiste comme par ceux de la République. Et l'on n'y a pas manqué en stigmatisant toutes « ces palinodies », avec une énergie qu'on a cru vertueuse. Mais il y a une autre interprétation qu'on a parfois hasardée, quand il s'agit de ses amis,

1. M. Moulinié tente une explication, — je ne dis pas une justification — singulière. « En se ralliant ainsi à l'Empire, sans enthousiasme d'ailleurs et même comme un peu contraint, il ne faisait que suivre, et bien tardivement, l'exemple que lui donnaient depuis bien des années les principaux membres de la noblesse, qui s'étaient précipités dans les antichambres de Napoléon pour obtenir des places soit à la cour, soit dans les administrations (les mêmes places en général qu'ils avaient occupées dans l'ancienne monarchie). Il pouvait d'ailleurs croire de très bonne foi qu'en apportant à l'Empire le concours de ses principes de gouvernement par l'étroite union du pouvoir politique et du pouvoir religieux, il servait mieux les véritables intérêts de la monarchie qu'en restant plus longtemps dans la retraite et l'inaction. Il ne désertait point son roi légitime, qui semblait désespérer de sa propre cause et ne plus rien attendre, dans l'abandon de ses plus dévoués serviteurs que de la seule Providence. »

c'est qu'en agissant ainsi on servait la France et que, dans aucun cas, on n'est dispensé de la servir [1]. Ne pourrait-on en tenir compte pour tous, amis et ennemis, à moins d'avoir des preuves manifestes que l'intérêt personnel a été seul en jeu?

Il y a peu de renseignements à relever sur la pensée philosophique de Bonald dans les lettres à Mme de Sèze. En décembre 1817, il dit que ses ouvrages font grand bien à Mme Charles, alors dans un état d'anémie extrême. En février 1818, il annonce un prospectus « des œuvres complètes d'Helvétius ». On réimprimerait Cartouche, ajoute-t-il, si Cartouche avait écrit sur son art! Le même jour, il dit que Benjamin Constant professe à l'Athénée sur les religions et qu'on laisse parler devant 300 personnes « cet homme qu'on a insulté et repoussé des élections comme dangereux ». Le 10 mars 1818, il parle de ses *Recherches philosophiques* : « C'est une nouvelle manière de considérer la philosophie et où j'ai voulu tempérer l'aridité des matières, dit-il, par un style plus orné et des applications qui prêtent au développement littéraire. La politique n'y entre pour rien, ou ne s'y montre que bien peu. » Dans la lettre qui suit (p. 43) il dit que « M. de Fontanes... la première de nos autorités, au moins en littérature, en a parlé comme d'un ouvrage de premier ordre... Vous me pardonnerez, ajoute-t-il, l'appareil un peu scientifique d'une partie du premier volume, je l'ai écrit pour les jeunes gens principalement infatués des systèmes de Cabanis et autres. Ces systèmes, quoique abandonnés par les bons esprits, sont reproduits encore dans des écrits très répandus, notamment dans un dernier dictionnaire d'histoire naturelle. En avril ou mai 1818, il insiste sur l'origine du langage et de l'écriture : « Je persiste à croire, dit-il, que l'écriture, j'entends celle des sons, était aussi impossible à trouver que la parole... l'écriture n'a été donnée que pour l'instruction de la société... Au reste, je n'avais besoin pour mes idées ou mon système... que de la révélation de la parole, pour attacher le premier anneau de la chaîne et je peux, sans danger, abandonner l'art d'écrire à un plus ample informé. » Le 17 juin 1818 il parle « du bel ouvrage de l'*Indifférence religieuse* qui est déjà à la troisième édition... Il y en a un autre du baron de Starck... sur la réunion des communions chrétiennes qui est très remarquable... Tout annonce le grand et peut-être le dernier combat du bon et du mauvais principe. » Le 3 juillet 1818, c'est l'ouvrage de Mme de Staël : « que d'ignorance, dit-il, que de mauvaise foi, que de préventions! que d'assertions perverses, dissimulées sous ce grand nom de liberté et de constitution... Elle y a peint son caractère vani-

1. Voir dans la *Correspondance* de Taine, vol. I, les lettres où il explique pourquoi il estime que l'on peut prêter serment en 1851. Il s'agit toujours, bien entendu, des jugements où nous avons à nous occuper d'autrui et où il convient de choisir le parti le plus indulgent — non de la décision à prendre où il convient de se montrer sévère pour soi-même.

teux en mille endroits. C'est un dithyrambe un peu long en l'honneur de son père et de l'Angleterre ou plutôt de sa constitution... Le proverbe dit, *morte la bête, mort le venin*, mais elle le fait mentir et son écrit posthume est le plus venimeux de ceux qu'elle a publiés. » Le 10 avril 1820, de Bonald dit que « le *Pape* (de J. de Maistre) est un bel ouvrage » et il en recommande la lecture. Le 20 mars 1821, il déplore la mort de son ami Fontanes et celle du comte de Maistre « autre grande lumière qui s'est éteinte ». Le 20 juin 1821 a eu lieu l'apparition de l'*Église gallicane* de J. de Maistre : « C'est un bel ouvrage, écrit-il à Mme de Sèze, et quoiqu'il faille se prosterner devant Bossuet, il faut se prosterner encore plus bas devant la raison. On ne peut s'empêcher de convenir qu'il a souvent raison contre Bossuet... aujourd'hui Bossuet aurait mieux vu la nécessité de l'autorité du chef de l'Église, seul lien peut-être de l'Europe dans ce moment... les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, du même auteur, sont un ouvrage fécond en grandes idées, en observations extrêmement curieuses et où vous me retrouverez bien souvent... la défense de l'abbé Lamennais par lui-même est un autre ouvrage remarquable. »

II. — M. Moulinié étudie successivement, en M. de Bonald, l'homme et la doctrine, puis dans la conclusion, il résume la doctrine, traite de Bonald et du traditionnalisme politique en le comparant à J. de Maistre, à Lamennais, à Ballanche, Buchez et Bordas-Demoulin, à de Haller et à l'Action française; il termine en rapprochant de Bonald et A. Comte.

Il faut noter que de Bonald fit ses études à Juilly, avec les Oratoriens, en particulier avec le P. Mandar, l'ami de J.-J. Rousseau. Sainte-Beuve avait écrit que de Bonald avait pris, de l'éducation des Oratoriens, la partie fructueuse et solide, mais non ce qui s'y mêlait de libre et de philosophique. M. Moulinié conteste cette seconde affirmation et rappelle que de Bonald accueillit avec sympathie « les principes de 89 et la constitution qui fut alors donnée au pays ». Il y aurait eu intérêt à rapprocher tous les représentants de l'Oratoire à cette époque pour mieux montrer quelles étaient alors les doctrines les plus acceptées par l'ordre, où il y avait, semble-t-il, plus de place pour Condillac que pour Malebranche. En tout cas, de Bonald se félicite et félicite ses concitoyens « d'être rentrés dans l'exercice des droits de l'homme et du citoyen », comme faisait alors Biran et bien d'autres qui devinrent par la suite des adversaires plus ou moins acharnés de la Révolution. La vente des biens du clergé, la constitution civile qui lui fut imposée, l'invitation de seconder le pouvoir dans l'exécution du décret qui mettait les ecclésiastiques en demeure de prêter serment ou d'être privés de leur fonction et de leur traitement, amenèrent de Bonald à donner sa démission de président de l'Assemblée départementale. La démission est du 31 janvier 1791. Le 26 novembre 1791, de Bonald

part pour Coblentz. Il fit campagne avec le 3e Corps que commandait le duc de Bourbon, pendant trois mois, d'ailleurs sans combattre; puis licencié, il se retire à Heidelberg où il s'occupe de l'éducation de ses deux fils. C'est là qu'il entreprend de composer son premier ouvrage, la *Théorie du Pouvoir politique et religieux*. On nous dit qu'il disposait de l'*Histoire universelle* de Bossuet, de quelques volumes de Tacite, mais aussi de l'*Esprit des Lois* et du *Contrat social* qu'il veut réfuter. Il est bien inutile de parler de la grande érudition dont il fait preuve : ce qui lui manque le plus, peut-être, c'est le goût et l'étude impartiale de l'histoire, à laquelle il n'est d'ailleurs nullement préparé. Et comme l'histoire est la source, dit M. Moulinié (p. 381), à laquelle de Bonald a puisé pour établir les lois fondamentales de la constitution, du gouvernement et de l'administration des sociétés et les principes de l'éducation sociale, comme c'est à l'histoire qu'il demande la confirmation et l'application de sa doctrine, on comprend qu'un examen et une discussion de ses théories supposerait la critique préalable des faits historiques dont il a connaissance comme l'énumération de ceux qu'il ignore. Si l'on veut faire sortir la sociologie ou la science des sociétés de l'histoire, de l'histoire plutôt que de la psychologie, encore faudrait-il qu'on s'attache à avoir du passé de l'humanité une connaissance aussi exacte et aussi complète que possible. Et cela vaut contre bien d'autres que Bonald, M. Moulinié fait remarquer d'ailleurs avec raison que si la doctrine politique de Bonald se trouve, pour l'essentiel, dans la *Théorie du Pouvoir*, on n'y trouve pas du tout, ou l'on y saisit seulement en germe, quelques-uns de ses éléments très importants comme la théorie du langage et celle des trois personnes sociales. Bonaparte, à qui de Bonald l'avait envoyé lors de son retour d'Égypte, lui fit proposer — l'édition ayant été mise au pilori par ordre du Directoire — de prendre à sa charge les frais de réimpression.

En 1797 de Bonald rentra en France, où il fut obligé de se cacher pendant deux ans. C'est alors qu'il composa le *Divorce*, pour protester contre le projet de code civil, l'*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, *la Législation primitive, considérée dans les premiers temps et par les seules lumières de la raison*, où il introduit sa théorie du langage et celle des personnes sociales. Ces ouvrages parurent en 1800, 1801 et 1802 : ils contiennent toutes les idées maîtresses de son système et Bonald ne fera guère par la suite que les abréger, les réexposer ou les appliquer, sauf toutefois dans les *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, où il reprend en 1828, le problème du langage et de ses rapports avec la pensée, en rattachant la philosophie tout entière à la révélation.

C'est alors qu'il entre en relation avec Fontanes, avec Chateaubriand, avec La Harpe, Fiévée, Charles Delalot, Lacretelle, avec lesquels il collabore au *Mercure de France* et au *Journal des Débats*. En 1802 il est amnistié et prête serment. Il vit au Monna, jusqu'en 1810, refusant

de diriger le *Journal de l'Empire* et aussi d'être le précepteur du fils de Louis Bonaparte roi de Hollande. Au Conseil de l'Université, de Bonald ne fit pas grand'chose. Lui laissa-t-on entrevoir qu'on pourrait songer un jour à lui pour l'éducation du roi de Rome? On l'a dit, mais pour établir surtout son « indéfectible attachement à la religion catholique et au pouvoir de son chef ». Et cela n'est pas une preuve suffisante. On sait quel fut son rôle pendant la Restauration. Il n'y eut pas de la Charte un adversaire plus acharné et la lecture du livre de M. Moulinié fournit sur ce point des renseignements fort intéressants. De 1830 à 1840 il vécut au Monna.

M. Moulinié donne plus de 70 pages au parlementaire, qui reste le « symbole vivant et comme l'incarnation de l'ancien régime ». Sur la doctrine, un premier chapitre présente la critique de l'individualisme qui est continuée dans le second. Il est question de la méthode dans le troisième, de la théorie du langage dans le quatrième; de la doctrine politique, dans le cinquième (principes constitutifs de la société et divers états de société), dans le sixième (diverses formes de gouvernements), dans le septième (administration publique et éducation sociale); enfin de la doctrine politique et de l'histoire, dans le huitième. On connaît depuis longtemps les doctrines de Bonald, sur lesquelles il n'est guère possible de nous apporter des indications nouvelles. Je me borne à relever quelques points dans l'exposition de M. Moulinié. De Bonald ne semble connaître que fort mal la philosophie ancienne (p. 146) et reproche à Aristote d'avoir cité 158 constitutions, comme s'il y en avait plus de deux, une bonne d'une part et l'autre toutes les mauvaises. Bonaparte a fini les malheurs et la honte de l'anarchie conventionnelle et directoriale, en remettant la France dans l'état de société qu'elle avait perdue; c'est lui et lui seul, qui s'est élevé spontanément au pouvo r et en a pris successivement tous les titres (p. 150). Si de Bonald reconnaît que les idéologues ont bien saisi et mis en lumière les rapports des signes et de la pensée (p. 171), il veut qu'on demande la solution des questions qu'ils traitent à la religion, à la révélation[1]. Si l'histoire est pour lui le commencement et la fin de toute société, si elle inspire la partie théorique de son œuvre, si elle en constitue toute la partie pratique, s'il la met au-dessus de tous les raisonnements, de toutes les théories, de toute philosophie, s'il l'oppose aux hypothèses et aux systèmes des

1. M. Moulinié rappelle que, pour de Bonald, les idéologues devaient aboutir à « la plus désolante, à la plus funeste, à la plus abjecte doctrine, au matérialisme » (p. 171). Je crois avoir montré par des textes dont le sens est absolument incontestable, qu'il y a eu toute une catégorie d'idéologues, qui ont été aussi chrétiens et peut-être plus spiritualistes que de Bonald lui-même. Est-ce que ce ne serait pas l'œuvre de l'historien de signaler la fausseté des assertions qu'il reproduit d'après l'auteur qu'il étudie? Est-ce que ce n'est pas un moyen de le faire connaître et de mettre à même de juger la valeur des doctrines qu'il a lui-même mises en circulation? (Voyez les *Idéologues*, Paris, Alcan, 1891.)

hommes (p. 206), il faut bien dire que de Bonald a une conception de l'histoire, analogue à celle de Bossuet, de Fleury, voire de Montesquieu ou de Comte, qui ne traitent que des causes des événements, de leur ensemble et de leurs résultats et que de Bonald n'a jamais pensé que, pour chercher les causes, il fallait procéder à une étude minutieuse, patiente et impartiale des faits analysés, rapprochés et comparés avec le même soin que ceux dont s'occupent les physiciens et les naturalistes? Sur la théorie du langage qui n'est pas une invention humaine mais qui est d'institution divine, on pourrait rappeler que Locke, en combattant les idées innées, faisait remonter à Dieu l'origine des facultés qui permettent à l'homme de trouver les idées et les mots, et que par conséquent la vraie question n'est pas pour ses disciples chrétiens, de savoir s'il faut faire intervenir Dieu, mais de savoir s'il faut lui attribuer la formation des idées et l'invention des mots ou admettre simplement qu'il a pourvu l'homme des facultés nécessaires à former les unes et à imaginer les autres, comme il lui a donné des membres pour marcher et pour agir. L'une et l'autre solution montrent également, quoi qu'on ait dit, l'action et la puissance de Dieu dans la vie intellectuelle de l'homme, elles peuvent donc, au point de vue religieux, être également défendues par un chrétien et par un spiritualiste.

Les comparaisons que M. Moulinié institue entre Bonald, d'un côté, et de Maistre, Lamennais, Ballanche, Bordas-Demoulin; de Haller, voire l'*Action française*, et Comte, ne manquent pas d'intérêt quoi qu'elles ne soient pas toujours justifiées dans l'ensemble. Peut-être contribuent-elles à mettre mieux en lumière la doctrine de Bonald. Toutefois quand M. Moulinié dit que Comte attend « d'une technique foncièrement scientifique, la compréhension des faits, de leurs causes et de leurs conséquences ; que son originalité prodigieuse l'égale aux plus grands génies de l'humanité, qu'il n'a vraiment plus de commune mesure avec l'auteur de la Législation primitive », on peut se demander si un tel éloge ne dépasse pas de beaucoup la valeur de l'œuvre accomplie par Comte. Est-il possible d'instituer une science sociale et une discipline politique avec l'esprit scientifique, au sens où l'entendait Auguste Comte? La sociologie peut-elle réellement se constituer avant qu'on ait fait la psychologie des individus et des groupes humains? On l'a dit souvent depuis la mort de Tarde, mais on ne l'a pas prouvé. Et l'histoire elle même est loin d'être constituée comme une science qui rendrait possible l'édification d'une doctrine sociologique. Même on ne saurait affirmer que la théologie et la métaphysique aient renoncé à organiser ici-bas la vie individuelle et sociale, pour se limiter au monde supra-sensible et à l'existence qu'elles y revendiquent pour nous tous.

François Picavet.

Notes et Documents

Note sur la calomnie.

Théophraste qui n'était pas un grand psychologue, définit la médisance : « Une pente secrète de l'âme à penser mal de tous les hommes, laquelle se manifeste par les paroles. »

Non, le médisant ne pense pas toujours le mal qu'il dit. Nous sourions par moments des personnes que nous estimons et dont nous pensons beaucoup de bien. La médisance n'est souvent qu'un sourire verbal; elle peut être aussi un ricanement : question de degré et de qualité.

Une chose est certaine, la médisance se manifeste dans toutes les classes, dans tous les groupes sociaux, il est dans la nature des hommes de médire du prochain. On aurait tort de croire que la médisance est une arme de choix employée exclusivement par les femmes. Que font les membres d'une docte compagnie quand l'un des leurs lit une communication sur un sujet qui l'intéresse à peine lui-même? Ils médisent des absents, à voix basse, en gens bien élevés; ils ne calomnient pas, ils devisent, ils jasent.

La médisance est l'une des formes de la calomnie, sans être la calomnie, comme la calomnie est l'une des formes du mensonge sans s'identifier totalement avec lui.

Il serait même prudent de tracer une ligne de séparation entre la calomnie et le mensonge, ligne qui diffère de celle établie par Dupré [1] entre le mensonge et la mythomanie : tendance pathologique, plus ou moins volontaire et consciente, au mensonge et à la création de fables imaginaires. Dupré estime qu'on devient menteur, mais qu'on naît mythomane. L'homme peut, sous des influences cupides ou passionnelles, émettre des mensonges plus ou moins variés ou plus ou moins graves; chacun peut ainsi épisodiquement devenir un menteur. Mais le sujet qui, sans mobiles pressants ou durables, manifeste toute sa vie, dans les occasions les plus diverses, le plus souvent sans utilité et même contre ses intérêts et ceux d'autrui, des tendances à altérer

1. *Leçon d'ouverture du cours de psychiatrie médico-légale*, p. 28.

la vérité, à mentir, à simuler et à créer des fables imaginaires, celui-là est un mythomane.

Le calomniateur n'est ni un menteur ni un mythomane, c'est un faux interprétateur. La *suggestion d'erreur*, base du mensonge et de la mythomanie, n'est pas absente de la calomnie, mais la calomnie n'est pas, comme le mensonge et la mythomanie, la création, de toutes pièces, d'une fiction, c'est la déformation ou l'altération de la vérité, c'est une fausse interprétation, généralement volontaire, d'une qualité, d'une vérité.

Aussi, tandis que le mensonge et la mythomanie se manifestent chez les enfants, la calommie leur est inconnue. Cela s'explique très facilement. Les enfants sont des imaginatifs, des inventeurs, mais ils sont dépourvus de la faculté d'interprétation logique.

Duprat[1] constate le nombre relativement considérable de mensonges faits par des enfants même très jeunes; il y en a de diverses sortes; les uns constituent un simple rejet de la responsabilité encourue par le menteur sur une personne innocente, mais qu'il est aisé d'incriminer, à l'égard de laquelle une accusation est au moins vraisemblable : ce sont les mensonges calomnieux les plus simples au point de vue pyschologique; les autres sont des inventions malicieuses ; d'autres encore, des délations mensongères, dont la complexité est parfois effrayante pour quiconque envisage l'avenir vraisemblablement réservé à l'enfant qui déjà ment de telle façon.

Dupré admet également que le mensonge est très développé chez l'enfant, non seulement anormal, mais aussi chez l'enfant normal. Les faux témoignages des enfants devant la justice sont presque aussi nombreux que ceux des adultes. Le mensonge est plus développé chez l'enfant que la simulation et celle-ci est encore assez fréquente même chez l'enfant normal, comme la fabulation et la dénonciation mensongère. Parmi les enfants anormaux on trouve même des accusateurs criminels. Notons en passant que le mensonge chez l'enfant est le plus souvent désintéressé. Interrogés sur les raisons de leurs mensonges, beaucoup d'enfants répondent qu'ils ne savent pas pourquoi ils mentent, qu'ils mentent pour mentir.

L'enfant ment, c'est indéniable, mais il ne médit pas; normal ou anormal, il ignore la calomnie telle qu'elle se manifeste chez les adultes. Son mensonge est ou simple, réduit à la négation de telle ou telle faute ou compliqué, aboutissant à des fabulations absurdes. Les bases en sont la vantardise d'une part et, selon Dupré[2], l'aptitude mythique de cet âge. C'est à cause de cette tendance que tout est prétexte à mensonge chez l'enfant. Il ne perçoit pas le monde extérieur avec la netteté et la précision de l'adulte, la réalité pour lui

1. *Le Mensonge*, p. 63.
2. *Leçon citée*, p. 11 et 12.

n'est pas composée des mêmes éléments, surtout la faculté d'interprétation logique lui fait défaut.

Les peuples non civilisés connaissent et pratiquent largement le mensonge, ils ignorent la calomnie des civilisés, la calomnie mondaine, qui est bien, avec les gaz asphyxiants, l'apanage du progrès.

Pourquoi calomnie-t-on?

L'habitude de dire et de répéter des mots et des phrases sans vérifier leur valeur et leur exactitude conduit à la calomnie. Dans *Langage et Verbomanie* j'ai déjà montré que la calomnie verbale était liée à la verbomanie.

Certains pauvres esprits ont de la haine pour tout ce qui les dépasse, cette haine engendre la jalousie qui aboutit à la calomnie. Ils peuvent calomnier les personnes qui ne leur ont jamais rien fait, qui ne méritent ni leur rancune ni leur animosité.

Il est des hommes qui dans la crainte que Z. ne dise la vérité sur eux, le calomnient; ils croient ainsi diminuer la valeur morale de ses dires. Les uns ont quelque chose à se reprocher vis-à-vis de leur victime, les autres calomnient uniquement pour se divertir.

Méchanceté, jalousie, haine, désir de détruire, de nuire, de faire du mal. — Hostilité, antagonisme entre différents caractères, différents états d'esprit, différentes mentalités. — Malice, vanité, vantardise, amour-propre, intérêt. — Manque de réflexion, paresse ou insuffisance intellectuelle, absence d'esprit critique, fausse logique [1], perversion ou hypertrophie du bon sens, faiblesse de la faculté de pénétration, fausse interprétation des faits. Tels sont les mobiles qui poussent l'homme à calomnier autrui.

*
* *

Une calomnie se répand, beaucoup plus rapidement qu'une vérité authentique. C'est que pour connaître la vérité, il faut la vouloir, il faut la chercher, il faut un effort pour la découvrir et la pénétrer; la calomnie, elle, se donne d'elle-même, il suffit de l'accueillir et de ne demander ni d'où elle vient ni quelles sont ses assises.

Il y a peu de personnes qui ont l'habitude d'aller au fond des choses. Le nombre de ceux qui osent n'accepter une opinion qu'après l'avoir vérifiée est très restreint. Nous n'avons à la bouche que le mot *critique* et nous l'appliquons rarement, pour ne pas dire jamais, aux paroles et aux jugements que nous entendons autour de nous. Nous jugeons notre prochain sur les apparences de défauts et de qualités qu'il ne possède pas. Nous accordons notre confiance à ceux qui ne la

1. *Il paraît l'être, donc il l'est... On l'affirme, donc...*

méritent guère et nous tenons comme suspects les gens uniquement parce qu'*on dit* mal d'eux [1].

N'oublions pas non plus que certains hommes éprouvent une véritable joie quand ils arrivent à diminuer la valeur morale de quelqu'un qui leur est supérieur.

Autre raison. Ceux qui ne sont pas capables de discerner les vrais motifs de leurs propres actions, sont, par une étrange anomalie, précisément ceux qui osent juger les actions des autres et même répandre leur faux jugement comme une vérité.

Les calomniateurs savent bien que l'idée fausse autant que l'idée vraie crée l'idée de certitude et qu'il n'est pas nécessaire de connaître pour croire. La croyance est autre chose que la connaissance. Croyance et connaissance sont même souvent opposées l'une à l'autre.

Enfin, l'activité calomniatrice est, bien souvent, accompagnée de conscience et de volonté chez celui qui lance, le premier, une calomnie, mais, une fois lancée, la calomnie se propage pour ainsi dire automatiquement, par le simple jeu de répétition. La loi du moindre effort a donc ici sa part.

Aussi les calomnies non seulement se répandent rapidement, mais elles ont la vie dure. Il existe encore des peuples sur lesquels pèsent des calomnies lancées contre eux au moyen âge. Car la calomnie n'atteint pas exclusivement l'individu, elle n'épargne point les collectivités.

Aux heures troublées que nous vivons, nous pouvons nous rendre compte comment naissent et se forgent des calomnies, individuelles et collectives, comment on transforme la calomnie en certitude, les innocents en coupables et le crime en acte de justice.

Deux points à noter.

1° La source d'une calomnie collective est très facile à découvrir, mais c'est une tâche laborieuse, ingrate et vaine que de rechercher la source d'une calomnie individuelle. Comment savoir qui, où et quand lance une calomnie verbale contre une personne donnée? Celle-ci, le plus souvent, est la dernière à s'en douter et, partant, dans l'impossibilité de se défendre. Aussi le nombre des victimes des calomnies est-il grand. On ne saurait trop dire combien il est dangereux pour un émotif de sentir peser sur lui une calomnie. En observant de près les persécutés-persécuteurs on peut constater sans peine que chez beaucoup le point de départ de leur idée de persécution est l'effet d'une calomnie qu'ils pressentaient sans pouvoir vérifier leurs soupçons.

1. Je vais énoncer un paradoxe (dans le vrai sens du mot : Παρα δόξαν, ce qui est contraire à la convention, au préjugé). J'estime qu'il faut se méfier des opinions — bonnes ou mauvaises — identiques et unanimes. Quand trois personnes expriment un jugement absolument identique sur un sujet ou sur un objet, on peut être certain que ce jugement leur est suggéré, qu'il est répété, admis sans contrôle; s'il était personnel à chacun de ceux qui l'exprime, il comporterait au moins des nuances.

2° La calomnie individuelle a quelquefois un caractère accidentel, elle peut être, par exemple, le produit de la grande hâte dans laquelle nous vivons, tandis que la calomnie collective a toujours un caractère nettement déterminé et utilitaire.

La calomnie doit être considérée comme un symptôme de certaines variétés de psychopathie morale, associé à des multiples perversions des instincts et des appétits. Dans tous les cas, c'est un phénomène morbide qui dénote un trouble de la conscience ou un trouble de l'intelligence et, dans le domaine collectif, un trouble de vitalité sociale.

Quant à ceux qui prêtent une oreille complaisante aux calomnies, il faut leur attribuer la même pauvreté intellectuelle et morale qu'à ceux qui forgent eux-mêmes les calomnies malveillantes.

Ossip-Lourié.

Notices bibliographiques

Paul Cordier. — LES TROIS ÉTATS PSYCHIQUES (*Essai de synthèse idéaliste*. Paris, E. Sansot, 1916, in-18, 291 p.

Cet ouvrage n'apporte sans doute rien de nouveau, au point de vue scientifique, en ce qui concerne le sommeil, les rêves, leurs rapports avec la vie et avec la mort. Les chapitres VI (Genèse des rêves), VII (Leur origine), VIII (Mécanisme du rêve), IX, X et XI (encore les rêves), eussent gagné à être plus nourris de faits et d'une documentation plus récente. Il semble inadmissible qu'après les récents travaux des partisans et adversaires de l'école de Freud, un auteur ne fasse pas une part quelconque à la théorie de la « répression », pendant la veille, et de l'exaltation, pendant le sommeil, des tendances sexuelles et autres, plus ou moins subconscientes, qui déterminent le cours des images, parfois symboliques, se substituant à la pensée par abstractions.

Mais ce qu'on peut retenir de « l'essai de synthèse idéaliste », c'est le rapprochement du *monde* de la veille et de celui du sommeil, sans parler du rapprochement classique du sommeil et de la mort. Les réalités perçues à l'état de veille ne se présentent pas autrement que les objets imaginés dans les rêves (ch. III et VI); il y a des rêves avec conservation de la motricité (p. 50-54), bien que le somnambulisme doive être mis à part, et qu'à notre avis, ce soit surtout l'absence d'actualisation, par des mouvements appropriés, qui distingue d'ordinaire le rêve : on peut imaginer en rêve des mouvements de son propre corps; mais quand on commence à les réaliser, généralement on se réveille. D'autre part, le rêve présente parfois des marques de « la conservation », de « l'acuité, bien plus, de l'exagération du sens moral » (p. 114); cependant, que de fois on est surpris en se remémorant ses rêves, de constater dans l'homme endormi des dispositions amorales ou immorales refrénées aisément par l'homme éveillé.

L'auteur est donc loin d'avoir « montré que l'idéal est aussi réel que ce que nous appelons la nature, et que vraisemblablement la prétendue inconscience des morts est aussi consciente que ce que nous appelons la conscience des vivants » (p. 7). L'immatérialisme du disciple le plus moderne de Malebranche et de Berkeley (p. 161 et 274),

quel que soit son succès dans la négation de la substance conçue par les réalistes (p. 245-247), — quel que soit son désir de rapprocher la liaison dans l'espace de la liaison dans le temps, (espace et temps étant également irréels, « le temps étant une notion illusoire qui se confond complètement avec la notion d'espace, p. 157), afin de mieux rapprocher la synthèse corporelle de la synthèse spirituelle, pour aboutir à dire que « corps et esprit se confondent » (p. 160); — ne va pas jusqu'à autoriser la transformation des hallucinations dites télépathiques en « communications de l'idée de Dieu à l'homme » (p. 248), et en réalités par excellence.

G.-L. DUPRAT.

Gustave Jéquier. — HISTOIRE DE LA CIVILISATION ÉGYPTIENNE, DES ORIGINES A LA CONQUÊTE D'ALEXANDRIE (265 gravures). 1 vol. in-16 de 330 p. Librairie Payot et C[ie], Paris.

Le vers de Térence, *Homo sum, humani nihil a me alienum puto*, ne s'applique à personne mieux qu'au philosophe. Toutes les manifestations humaines, si bizarres qu'elles soient, sont autant de révélations des tendances cachées et des intimes aspirations de l'âme. — En lisant le livre de M. Jéquier, outre qu'on y trouve de nombreux renseignements sur la vie politique et sociale, sur les arts et les formes religieuses, on est surtout frappé de voir combien les Égyptiens étaient préoccupés de l'idée de la mort. Cette idée n'a pas chez eux un sens négatif, c'est-à-dire d'anéantissement; elle dénote au contraire que pour l'homme d'une culture inférieure, l'instinct vital s'épanouit dans toute sa puissance, l'aspect incessant de la mort même n'est pas capable de l'entamer : car celle-ci est considérée comme un prolongement tout matériel de la vie.

L'idée maîtresse est que le Ka, le double, a besoin d'un corps pour vivre. De là viennent chez les Égyptiens ces graves soucis et ces soins minutieux pour conserver le corps par l'embaumement, qu'ils déposaient soit dans les Pyramides, quand il s'agissait de rois, soit dans des mastabas, quand il s'agissait de fonctionnaires ou de simples particuliers. Ceux qui ne disposaient pas de moyens suffisants pour se faire construire des tombeaux coûteux se contentaient d'une petite maison en terre cuite posée au-dessus de la tombe; c'était d'ordinaire une reproduction en miniature de l'habitation des vivants et qui devait servir de domicile à l'âme.

Comme pourtant les corps embaumés n'y étaient pas assez à l'abri de la destruction, à cause de la rapacité des hommes, qui les dépouillaient de temps en temps, les Égyptiens reproduisaient l'image du défunt dans des statuettes de pierre, afin que le double puisse s'y

loger, si son corps venait à disparaître, et ne soit pas obligé d'errer continuellement, ce qui l'exposerait à la destruction inévitable. La conception toute matérielle de la vie de l'au-delà se manifeste encore par le fait qu'on mettait dans le tombeau du mort des canopes contenant toutes sortes de vivres, qu'on y plaçait un mobilier complet et qu'on reproduisait sur les murs de la chambre funéraire des scènes familiales, pour que le double jouisse des agréments qu'offre la vie et qu'il ne soit pas abandonné à la solitude complète. Les vivants se faisaient un devoir d'apporter de temps en temps des offrandes afin que le Ka soit assuré de la subsistance nécessaire. On avait encore soin de déposer dans le tombeau, à côté du mort, des ouvrages religieux pour lui servir de viatique dans l'autre monde, et parfois l'on y joignait aussi des textes littéraires pouvant lui offrir un délassement dans sa vie d'outre-tombe.

Un événement bien extraordinaire dans l'histoire du peuple égyptien mérite encore d'être signalé, c'est le changement radical de la conception religieuse opéré par Aménophis IV, fils et successeur d'Aménophis III, et la cause en est une raison politique. Le clergé d'Amon, dieu de Thèbes, avait reçu de grandes faveurs de la part des grands conquérants, aux dépens des autres sanctuaires du pays. Ayant ainsi acquis une force et une influence formidables, il était devenu un danger menaçant pour le pouvoir monarchique, danger qui s'est effectivement réalisé quelques siècles plus tard. Pour se débarrasser de la domination des prêtres d'Amon, peut-être obéissait-il aussi à une certaine tendance mystique, Aménophis IV supprima purement et simplement le dieu de ses pères, devenu gênant. Et comme il ne lui était pas possible de détruire les immenses sanctuaires fondés par ses ancêtres, il se contenta de les fermer, d'en chasser les prêtres, et de faire marteler le nom du dieu Amon dans toutes les inscriptions. « Puis il abandonna Thèbes avec toute sa cour, et fonda dans la Moyenne Égypte une ville nouvelle, sous les auspices du nouveau dieu qu'il venait d'inventer et qui devait remplacer tous les dieux d'Égypte, Aten, le disque solaire, ou plutôt le dieu tout-puissant qui se manifeste par l'intermédiaire du soleil; ce monothéisme en même temps teinté de mysticisme et de matérialisme correspondait trop peu aux idées égyptiennes du temps pour pouvoir durer, mais il offre un intérêt tout particulier, puisque nous n'avons dans toute l'antiquité classique et orientale, aucun autre exemple d'une réforme religieuse analogue. L'idée première de ce culte n'est cependant pas absolument originale, mais dérive du culte d'un des plus anciens dieux égyptiens, Râ d'Héliopolis, le Soleil; il y a donc probablement aussi dans la réforme d'Aménophis IV, une réaction des anciens dieux, ou tout au moins de leur sacerdoce, contre le nouveau venu qui les avait supplantés tous, Amon, le dieu de Thèbes et des dynasties thébaines. »

C'est en effet un fait bien curieux; mais je ne peux pas partager

l'avis de l'auteur qu'il soit unique. Dans l'ancienne Judée, par exemple, la lutte entre le pouvoir sacerdotal et le pouvoir temporel était fréquente et à plusieurs reprises terrible. Et cette lutte se manifeste à des degrés divers constamment dans l'histoire. Les réformes religieuses mêmes ont pour la plupart comme cause initiale un besoin d'affranchissement d'un pouvoir devenu trop grand et trop oppressif. Il faut pourtant remarquer que, dans les temps modernes, cette lutte prend une autre signification par le fait que le pouvoir sacerdotal et le pouvoir temporel ont dans la plupart des pays une tendance à s'unir, pour faire obstacle soit au libre essor de la science positive, soit aux aspirations démocratiques.

M. Solovine.

Pollack (Walter). — Perspektive und Symbol in philosophie und Rechtswissenschaft, in-8, 533 pages. Walter Rothschild, Berlin et Leipzig, 1912.

L'objet de ce livre, conçu et écrit avec une obscurité tout allemande, est, semble-t-il, de démontrer l'existence d'une science noologique (Geisteswissenschaft), la symbolologie et son applicabilité au droit en tant que méthode apte à résoudre le problème controversé du droit subjectif et de ses rapports avec le droit objectif.

La première partie expose la théorie du symbole et de sa valeur universelle, la seconde, de beaucoup la plus longue, est consacrée à la science du droit. L'obscurité de l'œuvre vient sans doute de ce que la symbolologie est d'abord considérée comme une sorte de psychologie, cherchant à rendre compte du rôle du symbole dans les diverses manifestations de l'activité mentale, tandis que dans la deuxième partie ce n'est plus qu'une méthode pédagogique, qui se propose de créer des symboles abrégés propres à nous faire saisir intuitivement les rapports juridiques. Comment la psychologie du symbole se transforme-t-elle en méthode et pourquoi la science du droit a-t-elle besoin d'une telle méthode? L'auteur n'a pas réussi à nous exposer bien clairement ses raisons. La seule que nous apercevions est que la symbolologie permettrait d'intégrer la science du droit dans cette forme de connaissance que l'école de Dilthey nomme noologie (Geisteswissenchaft) et oppose à la sociologie.

Gaston Richard.

Revue des Périodiques étrangers

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.

(Vol. XII, 1915.)

G. A. Tawney : *What is Behavior?* (XII, 2, p. 29-32). — La façon de se comporter (*behavior*) est caractéristique d'un individu ; mais la psychologie n'a pas pour principal objet le caractère ou l'intelligence personnelle; c'est avant tout la science du développement continu de l'aptitude à réagir avec de plus en plus de discernement dans des conditions particulières : il faut donc élargir la conception du « comportement » psychique pour donner plus de continuité à la science.

Edward L. Thorndike : *Idea-motor action* (XII, 2, p. 32-38). — Il n'est pas nécessaire d'admettre une « tendance des perceptions à reproduire leurs semblables »; les faits montrent que les enfants cherchant à reproduire des modèles éprouvent généralement de la difficulté à transformer en mouvements leurs perceptions visuelles (combinaisons de lignes droites reproduites très imparfaitement).

Garry C. Myers : *Affective factors in Recall* (XII, 4, p. 85-93). — On a signalé maintes fois la tendance à oublier les événements pénibles et à rappeler seulement les faits ou éléments heureux; des expériences sur les noms d'animaux les plus aisément et fréquemment rappelés confirment la règle; mais il faut faire intervenir outre la mémoire affective, la mémoire sociale (celle des valeurs sociales, particulièrement appréciées); nous oublions moins ce qui est désagréable que ce qui est inutile.

George Santayana : *Philosophic sanction of Ambition* (XII, 5, p. 113-116). — La philosophie allemande exprime l'ambition germanique : celle-ci participe de la naïveté et de la férocité; elle engendre une sorte de mythologie en harmonie avec les instincts profonds de la race.

W. B. Pillsbury : *The mental antecedents of speech* (XII, 5, p. 116-127). — L'idée est elle antérieure à son expression? La synthèse imaginative précède-t-elle l'analyse expressive? Une esquisse de la pensée à exprimer est indispensable; mais elle ne saurait comprendre dans tous les cas le détail de ce qui est dit; car la pensée antécédente est souvent plutôt traduite avec amplification qu'exprimée avec exactitude; il est des associations et évocations purement verbales qui modifient le cours de la pensée au temps où elle s'exprime; la censure des termes influe sur les conceptions elles-mêmes. On ne peut donc pas dire que le langage résulte simplement de l'analyse de la pensée.

George H. Mead : *Natural Rights and the Theory of the political Institution* (XII, 6, p. 141-155). — Les Droits de l'homme ont généralement été formulés d'une façon négative « dans les termes [imposés par] les obstacles visés ». C'est l'infraction à un « droit naturel » qui les révèle. Mais le « droit naturel » peut-il être défini autrement qu'en fonction d'une société ou d'une civilisation donnée? Quand la situation sociale change, il faut des institutions politiques et des lois pour garantir des droits mis de nouveau en question. La dernière garantie qui reste est une réaction déterminée d'hommes d'un certain milieu à l'égard d'une situation humaine concrète.

Georges A. Coe : *On having friends : a study of social values*, (XII, 6, p. 155-160). — L'amitié est une entité; le type de l'*ami*, une abstraction. L'expérience des amis n'a pas été suffisamment analysée; la valeur de l'ami a été évaluée d'après un idéal, sans égards pour les faits; on a substitué l'idée au fait social; il faudrait étudier d'abord le fait d'avoir un ami, l'attitude elle-même, et non la conception qu'on s'en forge.

George H. Sabine : *The social Origin of absolute idealism* (XII, 7, p. 169-177). — L'idéalisme repose sur la « reconnaissance de la nature spéciale des phénomènes d'ordre mental dans leurs rapports avec les phénomènes sociaux, et des catégories propres à cette nature spéciale ». Il est regrettable que l'absolutisme s'y soit introduit.

John Fred Dashiell : *Humanism and science* (XII, 7, p. 177-199). — La conception « instrumentaliste » ou pragmatiste de la science ne saurait réduire la connaissance humaine à un ensemble de moyens répondant aux fins pratiques les plus vulgaires; l'intérêt esthétique s'unit à l'intérêt scientifique dans l'humanisme, une conception de la nature et de ses fins — suprasensibles peut-être — n'est-elle pas impliquée dans ce pragmatisme?

James T. Shotwell : *The Discovery of Time* (XII, 8, 197-207; 10, 253-269; 12, 309-318). — La mémoire et l'imagination servent de base à

l'appréciation du temps; l'avenir se présente d'abord comme une répétition des faits disparus; la simple observation des circonstances permet de constituer un calendrier, variable selon les lieux et les climats (rôle prépondérant des saisons) et selon les besoins des hommes. La religion vient « confirmer » le calendrier, lui donner une valeur sociale. « Le temps a été découvert non en comptant les jours, mais en observant leurs vertus. » Les mathématiques vinrent ensuite imposer une quantité plus ou moins fixe aux mois et à leurs divisions (la semaine) ou à leur ensemble (l'année).

H. B. Alexander : *Justice and progress* (XII, 8, 207-212). — La justice est l'équité pour les individus au sein du progrès humain.

Eloie Clews Parsons : *The aversion to Anomalies* (XII, 8, 212-219). — Chez les primitifs, les anomalies sexuelles ne sont pas seules objet d'aversion; le discrédit atteint l'homme « non initié » (comme la « vieille fille » chez les civilisés), le célibat est foncièrement considéré comme une anomalie; la femme enceinte est provisoirement en une situation anormale.

Théodore de Laguna : *The postulates of Deductive Logic* (XII, 9, 225-236). — Les premiers postulats dont on a besoin sont ceux qui rendent possible la déduction elle-même.

Durant Drake : *Practical versus litteral Truth* (XII, 9, 236-242). — Derrière l'expression fausse il faut chercher la vérité pratique, voilée par une erreur superficielle.

Harry Allen Overstreet : *Conventional Economics and a Human Valuation* (XII, 11, p. 281-292). — L'utilité maxima suppose l'organisation des processus industriels donnant à chaque travailleur le maximum d'efficacité et d'intérêt, et l'organisation de la consommation donnant à chaque consommateur le maximum de satisfaction quant à ses besoins réels; d'où élimination de toute distribution et consommation allant à l'encontre des besoins fondamentaux.

George Clarke Cox : *Individuality through Democracy* (XII-11, p. 292-301). — La démocratie doit permettre à chaque individu de devenir lui-même dans la mesure où son développement est compatible avec celui des autres; elle suppose différenciation et intégration.

R. W. Sellars : *A Thing and its properties* (XII, 12, p. 318-329). — La distinction entre la substance et les accidents est fausse; mais nous avons une notion véritable des « choses physiques », distinctes des phénomènes sensibles, des objets du réalisme naïf.

John Dewet : *The subject-matter of metaphysical Inquiry* (XII, 13, p. 337-345). — L'objet de la métaphysique, distinct de toute science et de toute évolution, est l'ensemble des caractères irréductibles d'un monde dans lequel le changement se produit. La métaphysique ne recherche ni les premières origines, ni les fins dernières; elle prend le monde en dehors du temps.

S. H. Diggs : *Relation of Race to thought expression* (XII, 13, p. 346-358). — La pensée d'une race s'exprime par le langage, la littérature, les institutions sociales, la civilisation et la religion. L'expression par la religion est la plus importante et la plus significative (races de foi, d'individualisme, d'intellectualisme, de liberté, d'expérience personnelle, de sentiment).

Edwin B. Holt : *Response and Cognition* (XII, 14, p. 365-373; 15, p. 393-409). — La façon de se comporter est fonction de facteurs étrangers au simple mécanisme; c'est donc plus qu'un acte réflexe plus ou moins compliqué.

Alfred H. Lloyd : *Kant and after Kant* (XII, 14, p. 373-381). — L'incommensurabilité est un des éléments esssentiels de la relation de cause à effet; la causalité est « à la fois chose et relation »; la nécessité dans la causalité est « vitale », non mécanique.

James H. Leuba : *W. James and Immortality* (XII, 15, p. 409-416). — W. James, bien qu'il rejetât la croyance à l'âme et à l'immortalité personnelle était loin de croire que « la Mort finit tout », il admettait une sorte de « réservoir extra-humain » des pensées, sentiments et volitions; une vie spirituelle supra-individuelle, une « conscience trans-humaine ».

William M. Salter : *Nietzsche's superman* (XII, 16, p. 421-439). — Nietzsche a laissé dans le vague le mode de genèse et de développement de son surhomme; son aristocratie n'est même pas nationale, et l'on ne voit ni comment elle pourrait se former, ni quels seraient ses éducateurs. Les surhommes « s'élèveront eux-mêmes ».

Charles W. Cobb : *On the notion of Infinity* (XII, 16, p. 438-443). — La notion mathématique de l'infini requiert l'idée de temps, non de temps mesuré, ni de temps bergsonien, mais de succession.

A. H. Jones : *The method of Psychology* (XII, 17, p. 462-471). — On ne peut pas admettre « l'extravagante prétention » de la doctrine du « comportement » (behaviorism) qui se présente comme la seule base scientifique de la psychologie.

Henry F. Adams : *The relative Importance of size and Frequency in forming Associations* (XII, 18, p. 477-491). — Si l'on compare les divers modes de présentation d'une même annonce en page entière une seule fois, en demi-page 2 fois, en quart de page 4 fois, en huitième de page 8 fois, on constate que l'annonce sur la page entière a plus d'influence sur les hommes, et l'annonce sur demi-quart de page répétée 8 fois a plus d'influence sur les femmes; qu'en général c'est le quart de page répété 4 fois qui a le moins d'effet, et que le huitième de page répété 8 fois est plus favorable au souvenir des détails.

Allan Törnudd : *Types of pragmatist Theory of Truth* (XII, 18, p. 491-500). — Si l'affirmation de la vérité est pour les pragmatistes l'affirmation de la valeur d'une idée, il convient de savoir quelle est cette valeur. Dérive-t-elle de la rectitude théorique ou de l'utilité pratique? Si la valeur du vrai n'est que relative, dérivée, il y a diverses valeurs possibles et l'on risque de tomber dans « l'irrationalisme ».

G.-L. Duprat.

Rivista di Psicologia.

(Marzo-Dicembre.)

G. C. Ferrari : *Observations sur les blessés de notre guerre.* — G. C. Ferrari : *Documents de la guerre.* — C'est une psychologie de la mentalité des blessés et aussi une psychologie du combattant italien. Les observations portent sur des soldats de toutes les parties de l'Italie, le plus grand nombre de condition modeste. La tendresse admirative du psychologue se mêle d'une surprise de découvrir dans ces gens humbles « les champions d'une humanité supérieure ». Étaient-ils vraiment sans qu'on le sût tels que la guerre les a révélés ou bien la guerre a-t-elle suscité leur personnalité? Nous connaissons en France un thème analogue. G. F. montre plus de souci de ne pas méconnaître des possibilités que la guerre a seulement révélées. Le combattant italien lui apparaît dans cette guerre courageux avec simplicité, humain, endurant, d'une piété fraternelle pour ses morts, reportant ses succès à ses supérieurs, et, jusque dans la masse, pénétré du sens idéal d'une guerre libératrice des frères de race d'abord, et libératrice du monde, nouvelle preuve de la profondeur de ce mouvement en apparence soudain « par lequel l'Italie est passée du sommeil agité de la neutralité à la calme et régulière activité de la guerre ».

Les blessés, au moins dans les premiers temps de leur arrivée à l'hôpital, ne parlent guère, soit à cause de souffrances aiguës, soit

par une timidité qui leur fait craindre d'avilir involontairement les choses glorieuses auxquelles ils viennent d'être mêlés. Le loisir qu'ils ont de revivre dans le calme du lit les combats passés, leur fait découvrir en eux des sentiments qu'ils s'étonnent de ne pas avoir éprouvés lorsque leurs compagnons tombaient autour d'eux. Il résulte de leurs explications que le soldat amené sur la ligne de feu se sent « hors du monde et comme au delà de la vie » et par là même inconscient des cris des mourants et des blessés (apathie sentimentale). La vie n'a pas la même valeur. Comme si l'on était destiné à la mort, on y pense et on en parle avec un calme surprenant. Diverses circonstances contribuent à faire au combattant une âme nouvelle, les conditions matérielles de la vie dans les tranchées, une attention plus tendue aux ordres dans la rumeur démoralisante des projectiles, et le sentiment de la tâche qui incombe à la première ligne. Les soldats soi-disant irréligieux ou indifférents expliquent de même leur participation aux pratiques religieuses lorsqu'ils étaient au camp : « On vit un peu hors de la vie. Dans ces moments on ne peut penser à rien de définitif. On fait comme les autres. » Ils ne laissent pas de se trouver un peu étranges, « mais, ajoute l'un d'eux, tout est si étrange à la guerre ». Peut-être que l'instinct de la guerre réveille la tendance propitiatoire qui n'est pas moins primitive. Il faut tenir compte aussi de l'ambiance d'idéalité supérieure dans laquelle la guerre maintient les combattants de la cause du droit.

Ils mettent une petite question d'amour-propre dans le fait d'être mis hors de combat par telle ou telle sorte de projectile. La blessure par une balle a leur préférence, par l'idée d'une lutte à armes égales, généralement hors de la tranchée, et d'une destination plus personnelle que dans le cas du shrapnell ou de la bombe d'aéroplane qui appe au hasard et même des civils! Ils se font une sorte de protocole de ne pas tirer lorsque l'on est si proche de l'ennemi que l'on puisse recourir à des armes plus individuelles, et mésestiment chez l'ennemi une façon d'agir différente. D'autre part, cette expression « l'ennemi », employée couramment, reflète l'idée de l'impersonnalité de la lutte que les officiers leur ont inculquée; le sentiment de « vendetta » intervient seulement lorsque l'ennemi, à l'abri de tranchées très perfectionnées, a fait éprouver des pertes considérables à une troupe et a abattu les gradés.

Chez les survivants d'un assaut, blessés au sortir de la tranchée, l'annihilation de leur effort dans le moment de plus haute tension, fait qu'ils s'informent fébrilement dès que leur état le permet, de l'action à laquelle ils ont pris part. Un élément de leur excitation, avec l'enthousiasme pour la beauté lyrique de l'assaut, est qu'ils se considèrent, du point de vue d'une justice instinctive, en compte avec l'ennemi du fait de leur blessure. Ceux qui furent blessés au cours d'une mission, donnent de leur acte des raisons simples exemptes de vanité. Point de fatalisme même chez les soldats originaires des

régions les plus superstitieuses de l'Italie. Quand on leur suggère l'idée d'une action de la destinée à propos de ce qui leur est advenu, ils évoquent la possibilité d'une contingence pire ou différente qui aurait pu leur échoir. Par contre un étudiant faisait la remarque que certains combattants ne sont jamais touchés, même faisant partie d'une troupe très éprouvée. A noter encore que ces hommes dont les sommeils coupés à la tranchée sont troublés par des rêves de guerre, rêvent peu ou point à l'hôpital, preuve de l'équilibre mental de la masse exempte de traumatismes émotifs. La rareté des maladies est instructive sur le rôle de ces forces de réserve qui, dans la vie commune, sont employées seulement dans des cas exceptionnels ou tragiques.

A. Gemelli : *Considérations sur la psychologie de l'acte de courage.* — L'auteur nie que l'acte héroïque soit accompli par des sujets exceptionnels ou qui aient conscience de leur héroïsme, ou qui soient courageux en toute occasion. Cela est d'ailleurs mieux ainsi, car les difficultés de la guerre contre « l'eterno barbaro », ne seront résolues que par la valeur individuelle d'un grand nombre d'hommes. Les facteurs préparatoires de l'acte de courage se résument en une transformation de la personnalité, — plus facilement acceptée par les natures simples, — par la discipline. Les sentiments familiaux, les intérêts, sont rejetés à l'arrière-plan de la conscience pour ne pas faire obstacle au sacrifice. L'esprit de corps, l'amour du drapeau, plus que l'amour de la patrie sont les éléments positifs de la nouvelle personnalité. Un sentiment de sécurité dans le danger vient de l'idée que l'on a de faire partie d'un tout. L'excitation de la guerre et de la vie de tranchée maintiennent par l'excitation nerveuse un état de défensive psychique. Les facteurs prochains sont moins efficaces et variables avec les individus. Ce ne sont pas les mobiles sentimentaux ou spirituels élevés qui peuvent lutter contre l'instinct de conservation, non pas même le sentiment religieux, mais parfois une suggestion d'amour-propre chez le pratiquant, ou quelque idée d'immunité contre le péril se rattachant à des pratiques ou formules religieuses, ou encore l'idée de la paix qui suit la mort. A. G. ne voit pas le signe d'une conviction fataliste, mais plutôt de croyances superstitieuses dans ces propos : « Je suivrai la première idée qui se présentera à mon esprit... Je ne choisirai pas le moment », qui semblent impliquer nettement un abandon à la destinée. L'inhibition de l'instinct de conservation et la tranquillité de l'esprit nécessaire à l'acte de valeur, résultent surtout de ce que le soldat n'est plus lui-même et se voit en quelque sorte comme un autre, et de la probabilité même faible de salut dont il a la conviction. L'auteur néglige peut-être à l'excès les formes conscientes ou du moins volontaires de l'acte de courage, par suite de son idée que le fait héroïque est et doit être un fait ordinaire et commun, ce qui l'a amené à réduire le rôle des facteurs personnels et prochains. A un

ordre de conception, semblable, susceptible d'applications pratiques, se rattache la remarque recueillie par G.-C. Ferrari, d'après laquelle il convient de fragmenter l'effort demandé au combattant et de lui faire porter son attention non sur l'objet final, mais sur un point à atteindre assez proche où il restera au repos; parole magique qui éloigne l'idée du danger.

Dr Fritz Sano : *Observations psychologiques notées pendant le siège d'Anvers.* — Ces observations faites par le Directeur de l'hospice municipal, vérifièrent le fait que les aliénés influencés par les réactions externes qui modifient les conditions somatiques, sont moins disposés à la contagion psychique. Inconscients du péril, les mesures insolites pour les mettre à l'abri avaient seules le pouvoir de les troubler [1].

Chez la population d'Anvers, les événements des deux mois précédents avaient épuisé l'émotivité, créant une attente inquiète chez quelques-uns, résignée chez la plupart. Les affirmations rassurantes des journaux, selon le plan du gouvernement, écartèrent des esprits la conception exacte du péril, jusqu'au moment où il fut certain que les caves n'offraient plus un asile sûr contre le bombardement. La résistance automatique par la tension interne que produisent les préoccupations intenses, put s'observer dans les marches de 12 et 13 heures que fournirent sur le chemin de l'exil des personnes âgées ou sédentaires, effort qui eut souvent pour conséquence un épuisement à issue fatale. Le long de la route, la soif fut la seule sensation provoquant un désir urgent jusqu'à amener une occlusion de la gorge qui, en y joignant l'émotion de la reconnaissance, rendait impossible aux fugitifs de répondre à l'offre des personnes charitables autrement que par le geste affirmatif. Au cours de cette migration vers l'exil, nulle manifestation d'émotion excessive chez ce peuple habitué au bruit du canon qu'il entendait tonner derrière lui et à sa droite, tandis que sur sa gauche les forts faisaient explosion. L'auteur rattache à la sécrétion de l'adrénaline par les capsules surrénales la production de la tension artérielle nécessaire à l'effort exceptionnel requis par la conservation de l'individu. A un degré plus accentué, la vaso-dilatation produirait la paralysie des mouvements.

G. Zuccari : *Sur l'article de E. Lugaro : Folie d'empereur ou aberration nationale?* — Il s'agirait plutôt d'une présomption collective de supériorité, appuyée sur la mentalité ethnique, renforcée par les évé-

1. E. A. Powell, dans la *Guerre en Flandre*, p. 150, relate une remarque analogue au sujet des pensionnaires de l'hospice de Duffel, emmenées vers un train qui les attendait à travers un mille de terrain sans abri et sous une pluie d'obus. « Nonobstant les frénétiques efforts des religieuses et des soldats, les folles ne voulaient pas qu'on les hâtât. A chaque explosion de projectile, quelques-unes jetaient des cris ou s'accroupissaient ou s'encouraient, mais la plupart s'arrêtaient net et se mettaient à caqueter, à rire et à battre des mains comme des enfants émerveillés. »

nements, l'éducation, la suggestion naturelle, et se traduisant par une violence criminelle qui détonne à une époque civilisée et dans le milieu européen. Les Allemands s'indignent cependant d'être traités de barbares, indice d'inconscience. En fait « leur histoire n'a pas d'exemples de sacrifice à une idée désintéressée. Ses héros sont des chefs de horde, des soudards, des pédants. L'Allemagne a fourni des mercenaires au monde, mais pas un seul soldat aux luttes pour l'indépendance des autres peuples. Elle connaît la guerre, mais ignore les révolutions régénératrices. Son mouvement démocratique social fut guidé par des juifs de bonne race experts à mettre en lumière la valeur de la marchandise travail, mais rêvant pour l'humanité une condition de fourmis supérieures. » La tendance criminelle est innée au militarisme germanique, entraîné à l'agression au mépris de tout droit et dont la brutalité autoritaire déjà en temps de paix, va jusqu'aux actes délictueux, couverts par l'esprit de discipline. De ces tendances criminelles, le monde commercial et industriel ne fut pas exempt, poussant à la guerre pour le profit, maîtrise de la mer et fructueuses acquisitions de territoires. Bien qu'on ne puisse parler, si ce n'est métaphoriquement, de folie nationale, le résultat final, au point de vue psychique, est un délire qui fait de cette Allemagne que la guerre a révélée, le peuple dangereux par excellence.

G. C. Ferrari : *Notes et documents de la guerre*. — En ce qui concerne la tâche des aliénistes, G. C. F. préconise une assistance psychiatrique des soldats en campagne, par un service distinct du service chirurgical et médical, un accès de psychose émotive pouvant être aggravé par la vue des blessés et des opérations. Il appartiendrait à l'aliéniste de discerner la simulation, de prendre la responsabilité de l'internement, et il saurait éviter d'évacuer vers un hospice d'aliénés celui qui souffre d'un simple traumatisme émotif et auquel quelques semaines de repos rendraient le calme d'esprit. J. Pérès.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

Mme Marie Lipska-Librach. — *Sur les rapports entre l'acuité sensorielle et l'intelligence.*

G. Guéroult. — *Maîtres et amis disparus.* In-12, Paris, Crès.

Cordier. — *Le Problème de la logique.* In-12, Paris, Sansot.

Cordier. — *Ébauche d'une physique idéaliste.* In-12, Ibid.

Cordier. — *Les trois états psychiques.* Ibid.

Carbonell. — *La psychopathologie de Boliwar.* In-8, Paris, Royer.

Titchener. — *Beginners Psychology.* In-12, New-York, Macmillan.

Webb (Clement). — *Group theories* of *religion and the religion of the Individual.* In-8, London, Allen et Unwin.

Seltars. — *Critical Realism.* In-8, Rand, New-York.

Eugène Bonaventure. — *La qualità del mondo fisico.* In-8, Firenze.

Ranzoli. — *Dizionario di scienze filosofiche.* In-12, Ulrico Hoepli, Milan.

P. A. Geyaz. — *Estudia de Sociologia.* In-8, Madrid.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

La suggestion comme fait et comme hypothèse

I

Les travaux de l'École de Nancy ont définitivement mis hors de doute le rôle important que joue la suggestion dans la plupart des phénomènes parapsychiques. Que la suggestion soit un *fait* dont il n'est plus possible de contester la réalité, c'est là un point désormais acquis à la science; mais il reste peut-être à s'entendre d'une façon absolument nette et précise sur la nature et les conditions de ce fait; il reste surtout à déterminer avec une rigueur suffisante dans quels cas la suggestion intervient manifestement sans qu'aucun doute soit possible sur sa présence effective et dans quels cas cette présence est simplement supposée à titre d'explication ou d'interprétation plus ou moins vraisemblable : ce qui revient à dire, dans quels cas elle est véritablement un *fait* immédiatement prouvé par sa constatation même et dans quels cas elle est simplement une *hypothèse* dont la preuve reste à faire.

II

Il importe tout d'abord de bien préciser ce qu'on doit entendre par suggestion dans l'ordre particulier de recherches dont nous nous occupons en ce moment; car le mot peut s'entendre en plusieurs sens.

Comme nous l'avons fait remarquer ailleurs[1], il y a suggestion, selon l'acception ordinaire du mot, chaque fois qu'une personne évoque, le plus souvent par la parole, dans l'esprit d'une autre personne, une idée à laquelle celle-ci n'aurait pas été conduite par le cours naturel de sa pensée, idée susceptible d'exercer quelque influence sur ses sentiments ou sur sa conduite.

1. *La Psychologie inconnue*, chap. v.

Mais dans ce sens, on ne préjuge nullement l'effet final produit par l'idée ainsi évoquée : il se peut qu'elle détermine des sentiments et des actes conformes; il se peut aussi qu'elle soit écartée soit immédiatement, soit après examen, par la personne à qui on la suggère, mais dans l'un comme dans l'autre cas, le mot n'implique pas nécessairement l'idée d'une influence irrésistible.

Au contraire, dans l'acception spéciale que nous lui donnons ici, le mot suggestion implique l'idée d'une obéissance involontaire, ou même automatique, de la personne à l'idée qui lui a été suggérée, et ce qu'il y a de remarquable dans le phénomène, c'est justement cette impossibilité où se trouve la personne de ne pas faire ou de ne pas croire ce qu'on lui dit. De là, le nom de *sujet*, qu'on donne le plus souvent à l'individu ainsi suggestionné pour marquer l'état de sujétion dans lequel il se trouve en effet par rapport à celui qui lui fait une suggestion de cette sorte, et aussi le nom d'*hypotaxie* (littéralement : subordination, soumission) donné par Durand de Gros à l'état supposé du système nerveux qui rend possible cette obéissance forcée du sujet à la suggestion.

Par exemple, il y aura suggestion en ce sens, si je dis à une personne : « Avant cinq minutes vos jambes ne pourront plus vous porter, vous tomberez à genoux » et qu'elle tombe en effet, comme je l'ai dit, malgré son incrédulité et sa résistance; « Ce fauteuil vous attire, vous serez forcé d'aller vous y asseoir », et qu'elle y aille; « Vous avez oublié votre nom, votre profession, votre adresse » et qu'elle ne s'en souvienne plus; « Vous avez très chaud, très froid; vous avez envie de rire, de pleurer, de courir, etc. » et qu'elle éprouve toutes ces sensations; « Vous allez dormir, dormez » et qu'elle s'endorme... etc., etc.

Quelque singuliers que puissent paraître ces phénomènes à ceux qui n'en ont jamais été témoins, il n'est pas possible de douter de leur réalité, du moins en thèse générale, car dans tel ou tel cas particulier on peut évidemment se demander si l'individu est bien suggestionné ou s'il ne simule pas la suggestion. Mais ce serait pousser bien loin le scepticisme que de prétendre avec tel neurologiste contemporain [1] qu'on ne peut pas être sûr qu'il y ait jamais eu aucun cas de suggestion authentique.

1. Le Dr Babinski.

Pour distinguer la suggestion ainsi comprise de la suggestion *ordinaire*, on la nomme souvent suggestion *hypnotique*. La première en effet, c'est-à-dire celle à laquelle la personne peut normalement résister, ou bien à laquelle elle obéit soit en vertu d'un consentement plus ou moins réfléchi, soit par un effet de sa crédulité et de sa docilité naturelles, se produit à l'état de veille, pendant que la personne a la pleine conscience et le complet usage de toutes ses facultés; la seconde au contraire à laquelle le sujet ne peut pas résister, quand bien même il en aurait le désir et à laquelle il obéit en dehors de tout consentement réfléchi par l'effet d'une crédulité et d'une docilité en quelque sorte artificielles et anormales, se produit pendant l'hypnose ou pendant un éta de veille apparente plus ou moins foncièrement analogues à l'hypnose.

A ce point de vue, la caractéristique de la seconde sorte de suggestion serait sa liaison avec un état ou une disposition *sui generis* du système nerveux, l'état ou la disposition hypnotique. En d'autres termes la suggestion ainsi comprise serait fonction de l'*hypnotisme*, lequel pourrait donc se définir, au moins partiellement : « un état qui développe une suggestibilité spéciale absolument automatique et irrésistible ».

Pour définir plus complètement l'hypnotisme il faudrait pouvoir le caractériser en lui-même, abstraction faite de toute relation avec la suggestion et la suggestibilité; mais nous n'avons pas encore dans l'état actuel de nos recherches une connaissance suffisamment complète de ses caractères et de ses effets pour pouvoir établir cette définition.

Le nom qu'on lui donne, et qui l'assimile au sommeil, montre qu'on le conçoit généralement comme « un état de torpeur ou de stupeur cérébrale où la plupart des fonctions supérieures sont suspendues ou frappées d'inhibition », tandis qu'il se produit une dynamogénie exceptionnelle dans les centres inférieurs de l'axe céphalo-rachidien.

Telle nous paraît être la conception de la suggestion hypnotique, résultant de la simple description des faits tels que tout le monde peut les observer. Pourtant elle se heurte à une conception toute différente, qui prétend, elle aussi, se réclamer de l'observation, bien qu'elle nous semble plutôt le produit de l'esprit de système et

qu'il nous soit difficile d'y voir autre chose qu'une pure construction *a priori*. Cette conception est celle de l'Ecole de Nancy.

D'après le prof. Bernheim, qui est le théoricien de cette Ecole, la suggestion hypnotique ne diffère pas en réalité de la suggestion ordinaire, ou, pour mieux dire, il n'y a qu'une seule sorte de suggestion qui se définit : « l'acte par lequel une idée est introduite dans le cerveau et acceptée par lui ». Donc il y a suggestion toutes les fois qu'une idée étant introduite dans l'esprit d'un individu, celui-ci l'accepte, y croit, y obéit, sent et agit en conséquence. Dès lors, la suggestion est partout dans la vie humaine : l'exemple, l'éducation, l'éloquence, l'autorité morale, autant de formes de la suggestion, qui ne diffèrent pas essentiellement de la suggestion hypnotique.

Celle-ci, tout comme l'autre, dépend directement et exclusivement d'une propriété générale et normale du cerveau humain, la *suggestibilité*, c'est-à-dire cette crédulité et docilité naturelle, commune à tous les êtres humains, qui les porte à croire et à faire ce qu'on leur dit sous l'impression immédiate de toute idée qui leur est présentée avec une force ou une insistance suffisante.

Il est donc inutile, dans ce point de vue, de supposer que la suggestion a pour condition préalable un certain état du système nerveux, plus ou moins analogue au sommeil, et dénommé hypnotisme. Loin que la suggestion soit fonction de l'hypnotisme, c'est l'hypnotisme qui est fonction de la suggestion. La suggestion, dit le Dr Bernheim, est la clé de tous les phénomènes de l'hypnotisme. Pour mieux dire, il n'y a pas d'hypnotisme, il n'y a que la suggestion. Le soi-disant sommeil hypnotique n'est qu'un sommeil suggéré, identique en essence au sommeil ordinaire. De même qu'on peut produire par suggestion le rire, le bâillement, le vomissement, etc. on peut produire le sommeil, mais il n'y a pas de raison pour accorder une importance prépondérante à cet effet particulier de la suggestion et pour le considérer comme plus caractéristique que n'importe quel autre. Encore une fois, c'est la suggestion qui explique tout le reste et qui s'explique par elle-même.

Cependant de l'opposition même de ces deux conceptions, on peut, croyons-nous, conclure que si la suggestion est à certains égards, un fait, elle est à certains autres égards une énigme qui

pose un problème ou plusieurs problèmes à résoudre, et que par conséquent avant d'être employée ou pour pouvoir être employée avec quelque sûreté comme hypothèse, elle demande à être minutieusement étudiée dans ses différentes formes et analysée par tous les procédés de la méthode expérimentale.

Il ne nous semble pas que jusqu'ici ce travail préliminaire ait été fait ou du moins qu'il ait été poussé suffisamment loin.

Quoi qu'en dise l'École de Nancy, les différences qui séparent la suggestion hypnotique de la suggestion ordinaire sont trop saisissantes pour qu'il soit possible de les faire disparaître par une négation pure et simple. Bon gré mal gré, ce problème s'impose à l'esprit : comment se fait-il que dans le cas de la suggestion hypnotique le sujet perde tout contrôle sur ses sensations, ses idées, ses actes même et devienne comme un automate entre les mains de celui qui le suggestionne?

L'artifice auquel a recours l'École de Nancy pour supprimer la difficulté consiste en somme à abuser du principe de continuité.

Il est toujours possible, en se plaçant à un point de vue philosophique sinon scientifique, de prétendre que toutes choses dans la nature se continuent insensiblement et se confondent les unes dans les autres, de telle sorte que toutes les séparations, toutes les distinctions que nous mettons entre elles sont nécessairement plus ou moins relatives, artificielles, arbitraires. C'est le sophisme bien connu que les anciens nommaient le *chauve* et le *monceau*. Entre deux états extrêmes, tels que l'état normal et l'état de suggestibilité hypnotique, on peut imaginer une infinité d'états intermédiaires par lesquels s'opère le passage de l'un à l'autre. — Mais il en est ainsi dans tous les ordres de faits naturels, et néanmoins cette continuité universelle n'empêche pas la science d'établir dans tous ces faits des distinctions ou même des oppositions sans lesquelles il nous serait impossible de les soumettre aux prises de notre pensée et de notre action.

D'autre part, la doctrine de l'École de Nancy, si nous la comprenons bien, ne voit dans la suggestion qu'un phénomène exclusivement psychologique, ou, en tout cas, si elle ne nie peut-être pas qu'il y ait dans la suggestion des éléments extra-psychologiques, elle en fait complètement abstraction. La définition donnée par Bernheim que nous avons rappelée plus haut parle, il est vrai, du cerveau,

ce qui lui donne une apparence physiologique. Mais ce n'est là qu'une apparence. Cette formule : « La suggestion est l'acte par lequel une idée est introduite dans le cerveau et acceptée par lui » ne saurait être prise au pied de la lettre. D'un point de vue strictement physiologique, il n'y a pas d'idée dans le cerveau, mais des cellules, des fibres, du sang, des humeurs diverses, peut-être aussi des courants, des décharges plus ou moins analogues aux courants et aux décharges électriques. Pareillement on ne voit point comment le cerveau pourrait accepter ou rejeter une idée, de même qu'un estomac accepte ou rejette un aliment. Le mot « cerveau » est ici mis improprement à la place du mot « esprit » et la définition qu'on nous donne est, en réalité, purement psychologique. Elle ne contient aucune indication, elle ne nous apporte aucune lumière sur ce qui peut se passer parallèlement dans le cerveau, quand une idée est introduite dans l'esprit et acceptée par lui.

Les analyses, d'ailleurs trop rares et trop superficielles, que l'École de Nancy a faites de la suggestion, restent toujours confinées sur le terrain psychologique. Il s'agit de *croyance*, de *persuasion*, d'*attention expectante*, d'*imagination*, etc. : tous termes qui se rapportent exclusivement à des états de conscience.

De même, les procédés employés habituellement par l'École de Nancy pour produire la suggestion sont, ou du moins prétendent être, d'ordre purement moral. Sans doute, on nous dit bien qu'on regarde plus ou moins fixement le sujet, qu'on pratique de légers attouchements sur son front, sur ses paupières, etc., mais tous ces gestes n'ont, croit-on, aucune importance, ils ont simplement pour but de fixer l'attention et de frapper l'imagination du sujet; le véritable agent, le seul qui soit réellement efficace, c'est la parole de l'opérateur qui insinue ou impose l'idée; et la suggestion se réalise finalement quand l'esprit croit. L'essentiel est donc d'amener le sujet à croire : la croyance, une fois installée dans son esprit, emporte tout le reste.

Remarquons que la théorie des maîtres de l'École de Nancy est en somme l'expression de leur pratique et de leur technique personnelles. Ce ne sont pas des savants qui expérimentent dans des laboratoires en vue de recherches entièrement désintéressées : ce sont des médecins qui opèrent dans des cliniques avec la préoccupation de guérir ou de soulager des malades; les malades eux-

mêmes viennent à eux, sachant qu'ils vont être traités par la suggestion, déjà convaincus, ou peu s'en faut, de l'efficacité du traitement, impressionnés par le pouvoir mystérieux qu'ils attribuent à celui qui va le leur appliquer.

On comprend que, dans ces conditions, n'employant ou ne croyant employer que le ressort de la persuasion, l'École de Nancy, de très bonne foi, s'imagine qu'il n'en existe pas d'autre; mais il convient de regarder ce qui se passe ailleurs que chez elle ; et, ce faisant, on constatera peut-être que sa formule est vraiment trop étroite pour cadrer avec tout l'ensemble des faits observés.

Tout d'abord un assez grand nombre d'opérateurs prétendent obtenir un état particulier, dit état hypnotique, le plus souvent accompagné d'une suggestibilité anormale, par des procédés purement physiques, sans l'intervention d'aucune idée. C'est ainsi que Braid dit avoir provoqué l'hypnose par la fixation prolongée d'un point brillant, indépendamment de toute suggestion.

« Je fis monter, dit Braid, un de mes domestiques qui ne connaissait rien du mesmérisme, et dans les instructions que je lui donnai, je lui fis croire que son attention fixe m'était nécessaire pour surveiller une expérience chimique devant servir à la préparation d'un médicament. Cette recommandation lui était assez familière; il n'en fut donc pas étonné. Deux minutes et demie plus tard, ses paupières se fermaient lentement avec un mouvement vibratoire; sa tête retomba sur sa poitrine, il poussa un profond soupir et fut instantanément plongé dans un sommeil bruyant. » — De quelque façon qu'on explique ce fait, il est, en tous cas, impossible d'y découvrir les éléments de la suggestion proprement dite, car Braid n'avait pas suggéré à son domestique qu'il s'endormirait mais tout au contraire lui avait recommandé de se tenir bien attentif pour surveiller une expérience de chimie.

Voici un autre fait rapporté par le Dr Lajoie de Nashua (New-Hampshire). « Je fus appelé, il y a seize mois, auprès d'un enfant qui dormait depuis vingt heures; très alarmés, les parents me demandent ce que cela veut dire. Je réveillai l'enfant (douze ans) assez difficilement en lui suggérant l'idée du réveil. Et ce garçon me montra sur la table une boule reluisante : « Je m'amusais à « essayer de regarder le soleil qui donnait sur cette boule, je me « suis fatigué et je ne me rappelle plus rien. » Il est vrai que le

Dr Lajoie ajoute, sans doute pour se mettre en règle avec la doctrine suggestionniste : « Il n'y a eu là évidemment pas de suggestion autre que celle due à la fatigue. » Resterait à expliquer comment la sensation de fatigue a pu suggérer à cet enfant l'idée qu'il devait s'endormir d'un sommeil susceptible de durer pendant vingt heures et au delà, tellement profond que ses parents ne pouvaient pas le réveiller, et qui ne pourrait cesser que par la suggestion du réveil.

Un autre cas du même genre a été observé par le Dr Auguste Voisin. Il s'agit d'une jeune fille de vingt ans affectée d'attaques convulsives qu'il a hypnotisée par le moyen du miroir rotatif du Dr Luys sans aucune suggestion.

De même le Dr Crocq [1] raconte qu'il a hypnotisé une hystérique à l'hôpital de Molenbeck par la simple fixation du regard; on ne savait pas dans cet hôpital, qu'il s'occupait de la question, et aucune manœuvre de ce genre n'y avait été provoquée. Cette malade a présenté, dès la première séance, le somnambulisme véritable avec insensibilité complète. « Il n'y a pas, dit le Dr Crocq, de suggestion inconsciente possible dans ces conditions », et il ajoute : « Depuis lors, à tout instant il m'est arrivé d'endormir, par la fixation d'un objet brillant, des sujets ignorant absolument ce qu'on leur voulait. »

Enfin l'hypnotisation des animaux s'explique bien difficilement dans l'hypothèse de la suggestion. Lorsqu'on hypnotise un coq par le procédé du père Kircher, c'est-à-dire en tenant son bec fixé pendant quelques instants sur une raie blanche, il faut vraiment être bien décidé à se payer de mots pour voir là une suggestion, c'est-à-dire un effet produit par une idée, comme si le coq comprenait qu'on veut qu'il dorme et se persuadait *ipso facto* qu'il lui est impossible de ne pas dormir. Mieux vaut encore se résigner à constater le fait et à confesser qu'on n'en connaît pas encore le mécanisme; mais rien n'est plus dur pour certains esprits, cependant formés par une culture scientifique, que d'avouer ingénument leur ignorance.

Il nous paraît donc infiniment probable qu'il existe un état particulier du système nerveux, l'hypnotisme, lié sans doute par des

1. L'*Hypnotisme scientifique*, p. 251.

rapports étroits avec la suggestion mais qui ne saurait s'y ramener entièrement. Cet état, qui ressemble au sommeil parce qu'il s'accompagne comme lui d'une sorte de stupeur ou de torpeur de l'activité psychologique de la personne, d'une diminution de son énergie mentale, d'un rétrécissement de sa conscience, d'une paralysie plus ou moins complète de sa volonté, peut être originellement produit par des causes où la suggestion n'entre pour rien, par des causes purement physiques; et il a lui-même pour effet le plus ordinaire, mais non constant, l'apparition d'une suggestibilité anormale, excessive, qui, une fois déterminée, peut réagir sur sa propre cause et contribuer à susciter à son tour l'état hypnotique ou à le renforcer.

L'École de Nancy prétend, il est vrai, que le sommeil hypnotique, entendons l'hypnose sous la forme classique du somnambulisme, ne diffère pas du sommeil ordinaire, qu'il n'est qu'un sommeil provoqué par suggestion. Mais cette assertion est, croyons-nous, absolument contredite par les faits. Dans le sommeil ordinaire, le dormeur ou n'entend pas celui qui lui parle ou, s'il l'entend, se réveille; sa sensibilité tactile peut être atténuée, mais elle subsiste, et si on le touche un peu rudement, si on le pince, si on le pique, il réagit en s'éveillant. D'où vient que dans le sommeil hypnotique, le sujet continue à entendre son hypnotiseur, à lui répondre et surtout à lui obéir en réalisant toutes ses suggestions, même les plus extravagantes ou les plus absurdes? D'où vient qu'il présente souvent une insensibilité complète, à tel point qu'on peut le toucher, le pincer, le piquer, etc., sans qu'il paraisse rien ressentir? D'où vient qu'il ne se réveille que sur l'ordre de son hypnotiseur et qu'il n'ait plus à son réveil, en règle générale, aucun souvenir de tout ce qui lui est arrivé pendant son sommeil, ou même parfois de tout ce qui l'a immédiatement précédé? On trouve en effet des sujets, et nous avons maintes fois observé le cas, qui une fois éveillés, ne se souviennent pas d'avoir été endormis et soutiennent, de la meilleure foi du monde, qu'ils ont victorieusement résisté aux manœuvres de leur hypnotiseur, de telle sorte qu'on est obligé pour les convaincre de les endormir à nouveau et de produire, soit sur eux, soit autour d'eux, quelque changement visible qui leur prouve, une fois réveillés, qu'ils ont bien été endormis en effet.

Notons encore cette particularité du sommeil hypnotique, étran-

gère au sommeil ordinaire, qu'il présente parfois chez certains sujets le phénomène du *rapport*. Voici ce qu'il faut entendre par là : le sujet hypnotisé semble n'avoir de relation qu'avec son hypnotiseur; c'est lui seul qu'il entend, auquel il répond ; toute autre personne est pour lui, comme si elle n'existait pas, à moins qu'elle ne se mette elle-même en rapport avec l'hypnotiseur en touchant celui-ci ; mais dès que le contact cesse, elle cesse d'être en rapport avec le sujet.

La situation est donc tout autre que celle qu'on observerait, si le sujet s'endormait par l'effet de sa conviction qu'il va dormir du sommeil ordinaire; car en ce cas, il n'entendrait pas celui qui l'a endormi ou entendrait aussi bien toute autre personne, il se mettrait à rêver spontanément, il ronflerait, s'il le faisait d'habitude, il présenterait, en un mot, dans cet état tous les symptômes de son sommeil habituel. D'ailleurs, il s'en faut de beaucoup que les sujets hynoptisés aient conscience de dormir d'un sommeil quelconque : nous en avons rencontré en assez grand nombre qui, plongés dans un état d'hypnose profonde, à cette question : « Dormez-vous? » nous répondaient avec une expression manifeste d'étonnement : « Mais non, je ne dors pas ».

Les partisans de la suggestion quand même essaieront sans doute de se tirer d'affaire en alléguant que toutes les différences qui distinguent en apparence le sommeil hypnotique du sommeil ordinaire sont en réalité des effets de la suggestion. Si le sujet soi-disant hypnotisé continue à entendre son hypnotiseur, à lui répondre, à lui obéir, c'est parce que celui-ci le lui a suggéré avant de l'endormir ou que le sujet se l'est suggéré à lui-même. S'il ne se souvient plus de rien à son réveil, c'est encore parce que cette amnésie lui a été suggérée. Pareillement le phénomène du *rapport*, s'il est bien réel (car les suggestionnistes préféreront en général le nier que d'en donner une explication, même conforme à leur théorie) ne peut être qu'un effet d'une suggestion préalable. — Par malheur toutes ces assertions sont, répétons-le, formellement contredites par les faits. Il se peut que les opérateurs de l'École de Nancy suggèrent à leurs sujets de continuer à entendre et à parler une fois endormis, de n'avoir plus aucun souvenir à leur réveil et ainsi de suite; mais en ce qui nous concerne, et il en est certainement de même pour la grande majorité des opérateurs, nous ne

faisons aucune suggestion de cette sorte à nos sujets, pas même, du moins verbalement, explicitement, celle de dormir. Nous nous bornons, soit à les regarder fixement dans les yeux, soit à pratiquer des passes; et nous attendons qu'un résultat se produise. Il est vrai que la fixation du regard et les passes peuvent être considérées comme suggérant implicitement le sommeil; mais en tous cas le sommeil qu'elles suggèrent ne saurait être que celui dont le sujet a déjà l'idée c'est-à-dire le sommeil ordinaire. Dès lors, il faut en venir à dire que toutes les modifications et additions faites au sommeil ordinaire dans le sommeil hypnotique résultent de suggestions tout à fait indépendantes de l'action de l'opérateur. C'est le sujet qui se suggère à lui-même la continuation du rapport et même du rapport exclusif avec son hypnotiseur, l'insensibilité, l'amnésie consécutive au réveil, etc. Ceci revient à dire qu'il existe un type traditionnel du sommeil hypnotique, à l'avance connu du sujet, qui s'endort désormais sous la suggestion de ce type et non plus sous celle du sommeil ordinaire.

Resterait à expliquer comment ce type a pu se former et s'imposer ainsi à tous les sujets. Il faudrait sans doute en rechercher les origines dans les premières expériences du magnétisme animal, car les somnambules des disciples de Mesmer, de Puységur, de Deleuze, de Du Potet présentaient déjà, avant les hypnotisés de Charcot, tous ces caractères de l'anesthésie généralisée, de l'amnésie consécutive, etc., etc. Ce serait donc la fantaisie ou l'illusion d'un premier opérateur qui aurait, en quelque sorte, créé de toutes pièces ce type du sommeil hypnotique, lequel se serait ensuite perpétué par suggestion, tout sujet qu'on va endormir sachant par tradition qu'il s'agit pour lui de dormir, non du sommeil ordinaire, mais d'un sommeil tout à fait spécial dont il connaît bien les diverses particularités.

On aura de la peine, croyons-nous, à prendre au sérieux tout cet échafaudage de suppositions gratuites dont la plupart sont même manifestement fausses. — Le premier cas de somnambulisme authentique constaté et décrit par les magnétiseurs, est, semble-t-il, celui du fameux Victor Vielet, qui s'endormit spontanément sous l'action des passes faites par le marquis de Puységur et qui d'emblée, à la grande surprise de ce dernier, présenta tous les symptômes du sommeil hypnotique. Il nous est arrivé plus d'une

fois d'opérer sur des sujets qui ignoraient tout de l'hypnotisme au point de ne pas se douter du but des manœuvres que nous pratiquions devant eux (passes, contact des mains sur les omoplates, etc.) et qui cependant tombaient d'emblée dans un sommeil profond avec anesthésie, amnésie, rapport exclusif, etc., etc. En revanche, il nous est arrivé aussi très fréquemment d'opérer sur des sujets très au courant de l'hypnotisme, très désireux d'être hypnotisés, et qui, ou restaient complètement réfractaires à toutes nos tentatives d'hypnotisation et de suggestion, ou ne s'endormaient que d'un sommeil hypnotique incomplet. Tel conserve sa sensibilité intacte, et ne la perd que si on lui en fait la suggestion; tel autre, bien qu'en apparence aussi complètement suggestible, continue à sentir les contacts, pincements, piqûres, etc., pratiqués sur son corps, même si on lui suggère qu'il ne les sentira pas. Presque tous, une fois éveillés, n'ont gardé aucun souvenir de ce qui s'est passé pendant qu'ils dormaient, bien qu'on ne leur ait nullement suggéré l'amnésie; certains autres auxquels on dit : « Vous ne vous souviendrez pas », ont des souvenirs très fidèles et très lucides. Beaucoup sont en rapport non seulement avec l'opérateur mais encore avec tous les assistants. Quelques-uns cependant ne communiquent qu'avec l'opérateur ou avec les seules personnes mises en contact avec celui-ci, sans qu'une suggestion intervienne : c'est souvent le hasard qui découvre le fait à l'opérateur lui-même, un des assistants ayant pris l'initiative de parler au sujet, lequel, par son immobilité et son silence, fait soupçonner d'abord, puis vérifier, qu'il ne l'avait pas entendu.

D'où viennent ces inégalités, ces différences entre les différents individus dans la manière de réagir aux manœuvres hypnotiques ou suggestives et de réaliser l'hypnose? C'est encore une fois se payer de mots que d'invoquer ici la suggestion, même sous la forme, si facile à supposer mais si difficile à prouver, de l'auto-suggestion. Si tel sujet, dira-t-on, malgré son désir d'être endormi, malgré la complaisance avec laquelle il se prête aux tentatives de l'hypnotiseur, reste rebelle à toute suggestion, c'est sans doute qu'il s'est suggéré inconsciemment qu'on ne l'endormirait pas, qu'on ne le suggestionnerait pas. Si tel autre, même endormi, conserve sa sensibilité, c'est qu'il s'était suggéré inconsciemment qu'il resterait sensible. Et ainsi de suite. Avec cette manière de rai-

sonner, on expliquera et on prouvera tout ce qu'on voudra sans aucuns frais d'observation ni d'expérience.

Consentons pourtant à nous placer sur le terrain même où se cantonne l'École de Nancy et essayons de suivre jusqu'au bout les conséquences de sa thèse.

La suggestion, dirons-nous, doit sa puissance à la suggestibilité naturelle du cerveau ou, pour mieux dire, de l'esprit humain; elle est une conséquence normale de la crédulité et de la docilité naturelle à l'espèce humaine tout entière. Pour aller plus profondément, elle est une suite de cette loi psychologique en vertu de laquelle toute idée tend à s'affirmer et à se réaliser, à moins qu'elle n'en soit empêchée par l'égale tendance d'une autre idée contradictoire, loi que Spinoza semble avoir le premier énoncée, qui a été reprise depuis par divers auteurs tels que Herbart, Dugald-Stewart, Taine, et qu'on pourrait appeler, avec le philosophe français Fouillée, la loi des *idées-forces*.

Toutefois nous devons prendre garde que cette loi, qui rend possibles les suggestions proprement dites, rend également possibles les auto-suggestions et que celles-ci peuvent, doivent même dans bien des circonstances être en opposition avec celles-là. Tout individu humain est, pourrait-on dire, auto-suggestionné sur un très grand nombre de points par ses penchants innés ou héréditaires, ses habitudes, ses souvenirs, l'éducation qu'il a reçue, les expériences qu'il a faites au cours de sa vie passée; et toutes ces auto-suggestions peuvent constituer autant de contre-suggestions à l'égard de telle ou telle suggestion particulière venant d'un individu étranger.

Parmi ces auto-suggestions permanentes, il convient sans doute de ranger la foi dans le témoignage de nos sens et de notre mémoire, la confiance dans la constance de l'ordre de la nature au moins dans ses grandes lignes, l'instinct de conservation et de défense personnelle qui fait le fond de ce que nous appelons dans la pratique notre volonté et notre liberté.

Si une suggestion venue du dehors ne contredit pas, ne heurte pas de front ces auto-suggestions fondamentales, elle a des chances de se faire accepter par nous et d'emporter notre croyance, notre consentement, ou même notre obéissance; aussi proposerions-nous volontiers pour toute suggestion de ce genre le nom de suggestion *plausible*.

Que s'il s'agit au contraire d'une suggestion à laquelle conviendrait le nom de *paradoxale*, comme par exemple celle qui voudrait nous faire croire qu'il fait nuit en plein midi, que telle personne que nous savons être morte depuis longtemps va venir nous rendre visite, qu'une bougie va s'allumer simplement en soufflant dessus, que nous ne pourrons plus ouvrir ou fermer les yeux, plier les bras, remuer les jambes, etc., simplement parce qu'on nous le dit, — une telle suggestion ne peut manquer d'éveiller en nous une contre-suggestion immédiate et énergique résultant justement de nos auto-suggestions fondamentales. — Normalement, à celui qui me ferait des suggestions de ce genre, je répondrais, soit en lui riant au nez, soit en lui demandant s'il ne se moque pas de moi ou s'il n'a pas perdu la raison. Or dans le cas d'un sujet hypnotisé, le ressort de la contre-suggestion normale ne joue pas : les auto-suggestions fondamentales sont comme paralysées, le sujet croit aveuglément l'invraisemblable, l'impossible.

Le problème de la suggestion hypnotique est précisément de savoir pourquoi cette suggestion ne rencontre pas l'opposition des réducteurs habituels de toute suggestion paradoxale, et il est bien évident que ce « pourquoi » ne réside pas lui-même dans la suggestion. Tout se passe comme si une influence inconnue avait momentanément fait le vide dans l'esprit, de manière à y laisser libre carrière à l'idée suggérée qui peut ainsi se développer sans obstacle. C'est cette influence inconnue sans laquelle la suggestion n'aboutirait pas, que Durand de Gros appelait *hypotaxie* et que l'on désigne plus généralement sous le nom d'hypnotisme. Ainsi il nous a suffi de suivre assez loin la doctrine suggestionniste pour la dépasser et nous convaincre que la suggestion présuppose elle-même un autre principe.

Ceci paraîtra plus évident encore, si on considère les cas où les réducteurs habituels de la suggestion paradoxale, bien qu'éveillés et agissants, se trouvent néanmoins impuissants à la réduire. Dans la pratique de l'École de Nancy, ces réducteurs sont, pour ainsi dire, hors de jeu : les malades sont prévenus de la puissance du suggestionneur et disposés d'avance à en subir les effets; les suggestions mêmes qu'on va leur faire et qui se rapportent toutes, ils le savent, à la guérison ou au soulagement de leur mal, sont à leurs yeux non paradoxales mais plausibles. Il en va tout autrement avec

un opérateur agissant sur les premières personnes venues, qui se prêtent à son action par simple curiosité mais avec l'idée bien arrêtée qu'il n'obtiendra aucun effet. Comment retrouver les éléments de la suggestion, telle que la définit l'École de Nancy, dans un cas comme celui de « Laverdant » si curieusement analysé par Durand de Gros dans son *Cours de Braidisme* [1].

« Le sujet, dit-il, assiste pour la première fois à une séance d'hypnotisme, et en se mettant à la disposition de l'expérimentateur il se propose de « boucher un trou » et rien de plus. Il ne se trouve actuellement sous l'influence d'aucune préoccupation suggestrice, il ne s'attend aucunement à être suggestionné, il ne sait même pas au juste en quoi doivent consister les expériences auxquelles il est venu prendre part; et toute sa pensée, c'est de profiter de l'occasion pour faire son « petit somme» habituel. Il suit toutefois l'instruction qui lui a été donnée de regarder attentivement l'objet placé dans sa main, et cela suffit pour qu'au bout d'un instant il se sente pris et qu'il le soit réellement. L'hypnotisé, qui n'a pas cessé d'être pleinement éveillé, *ne croit pas* à la réalisation possible des affirmations de son hypnotiseur, et c'est presque de l'indignation qu'il ressent, quand celui-ci pousse l'impertinence jusqu'à lui affirmer qu'il vient de le réduire à ne plus connaître une des lettres de son nom. Et quand le fait annoncé se réalise, il s'en montre stupéfait et consterné non moins qu'aucun des assistants. »

Durand de Gros croit pouvoir en conclure que dans un cas pareil, celui qui obéit à la suggestion n'est pas le même que celui qui, la recevant, lutte contre elle de toutes ses forces. « D'une part, dit-il, la volonté propre du sujet, la volonté dont il a conscience, reste entière, puisqu'il veut résister à l'expérience mystérieuse, et qu'il le veut très énergiquement jusqu'au bout. » D'autre part cependant il ne peut s'empêcher d'agir comme s'il croyait et d'obéir. « Ce qui fait acte de foi, et d'obéissance dans le sujet, ce n'est donc pas lui, à proprement parler; c'est un autre moi que son moi [2]. »

En d'autres termes, la suggestion, dans des faits de ce genre,

1. Sous le pseudonyme de Dr Philips. *Cours théorique et pratique de Braidisme*, Paris, 1860.
2. Durand de Gros, *Le Merveilleux scientifique*, Paris, Alcan, 1894.

nous révèle un mécanisme autrement compliqué que celui que la doctrine simpliste de l'École de Nancy monte et démonte avec une si belle assurance. Ce serait le cas de dire qu'il y a dans la suggestion plus de mystères que cette École n'en a rêvé. Nous avons déjà montré ailleurs[1] le rôle très important joué par la cryptopsychie dans la suggestion. Il ne semble pas que les partisans de la suggestion entendue à la manière de Bernheim s'en soient doutés.

Quelle conclusion pouvons-nous tirer de toute cette discussion?

Tout d'abord la méthode, qui consiste à expliquer des faits concrets par des termes abstraits tels que suggestion et suggestiblité, nous paraît antiscientifique au premier chef : c'est un vieux reste de la méthode scolastique, un recours aux entités, aux qualités et vertus occultes. Voilà un sujet à qui je donne à ma volonté les hallucinations les plus invraisemblables, dont je paralyse à mon gré tous les organes. Quelle peut être la cause d'effets aussi extraordinaires? — C'est bien simple : tout cela c'est de la suggestion. — Mais encore cette suggestion, comment s'explique-t-elle? D'où lui vient sa puissance? — C'est bien simple encore : elle est une conséquence de la suggestibilité, propriété naturelle du cerveau humain.

Ainsi on croit expliquer les faits en les affublant d'un nom, tout comme les scolastiques croyaient expliquer le sommeil produit par l'opium en disant que l'opium a une vertu dormitive. A ce compte, il serait inutile de chercher la cause particulière de chacune des maladies dont souffre l'humanité : il suffirait de dire : c'est une maladie, et si l'on insistait, d'invoquer la *morbidité*, c'est-à-dire la propriété naturelle que possède tout organisme humain de devenir malade. Dans cette question comme comme dans toutes les autres, la vraie méthode scientifique consiste à rechercher la cause d'un phénomène dans ses conditions matérielles, dans ses antécédents ou concomitants physiques. La suggestion et la suggestibilité ne sont pas des causes réelles : ce sont de simples noms pour désigner les faits mêmes dont il s'agit de rechercher les causes; en d'autres termes ce sont des causes verbales, provisoires, conventionnelles derrière lesquelles se cachent les causes réelles qui restent à découvrir et qui lorsque nous les connaîtrons, nous permettront non

1. *La Psychologie inconnue*, chap. VI, La Cryptopsychie.

seulement de comprendre leurs effets mais encore de les prévoir et de les maîtriser à notre gré.

Puisque l'expérience nous montre que tous les individus humains ne sont pas suggestibles ou tout au moins qu'ils le sont à des degrés différents, que même tel individu suggestible aujourd'hui dans certaines circonstances ne le sera plus demain dans des circonstances, apparemment identiques[1], il faut bien admettre que la suggestibilité n'est pas un fait subsistant par lui-même, un fait absolu, dont il est inutile de chercher la cause et qui peut seulement lui-même être invoqué comme cause de toutes les suggestions particulières, mais qu'elle est au contraire un effet dépendant de conditions encore inconnues que la recherche scientifique a précisément pour but de connaître.

Or nous sommes suffisamment avertis des lois générales de la vie psychologique pour savoir que cette vie a, au moins en partie, ses conditions dans l'organisme, notamment dans le système nerveux et le cerveau. Il y a peut-être des cas où les phénomènes psychologiques peuvent paraître se conditionner les uns les autres, sans qu'il soit besoin pour les rendre intelligibles de sortir de leur série : telle est, par exemple, une longue démonstration algébrique ou géométrique dans laquelle l'esprit semble n'avoir à faire qu'à lui-même et obéir exclusivement à ses propres lois. Mais tel n'est assurément pas le cas de la suggestion hypnotique. Pour que la parole prononcée devant un sujet, pour que l'idée introduite par cette parole dans sa conscience déclanche automatiquement des hallucinations, des amnésies, des paralysies, etc., il faut évidemment chercher la cause de tels effets en dehors de l'esprit même, dans quelque modification (de nature encore inconnue) de l'état circulatoire et nerveux des centres cérébraux et de tout le système cérébro-spinal. Tant que cette modification n'est pas produite, j'ai beau dire à quelqu'un : « vous ne pouvez plus ouvrir les yeux, vous ne pouvez plus plier les bras et les jambes, » il se moque de mes suggestions. En revanche, dès qu'elle se produit, malgré ses efforts pour me résister, comme on a pu le voir dans l'exemple de Laverdant, il est forcé d'obéir à mes suggestions. C'est dans cette modification nerveuse et cérébrale, dans cet état hypotaxique de l'orga-

1. Il existe en effet des sujets qu'on pourrait nommer *intermittents*.

nisme du sujet que réside la cause profonde et suffisante des phénomènes dont la suggestion de l'opérateur n'est que l'occasion, la condition déterminante.

Or il n'y a *a priori* aucune raison de supposer que cette modification, de nature physique ou physiologique, ne puisse être produite que par la suggestion, qui est d'ordre psychologique. Là où elle est possible — car elle ne l'est pas chez tout le monde, et il faut aussi que le sujet y soit disposé — elle semble bien plutôt pouvoir être produite par un grand nombre de causes différentes (on sait combien sont nombreux et divers les différents procédés d'hypnotisation), par toutes celles du moins qui troublent assez profondément l'équilibre habituel du système. D'autre part, comme nous l'avons déjà montré, l'expérience prouve que des manœuvres purement physiques, telles que par exemple la fixation prolongée du regard sur un point unique (expériences de Braid, de Grimes et du Dr Philips) — sans parler des passes — la produisent très rapidement chez un grand nombre de sujets et préparent ceux-ci à subir les effets de la suggestion.

Il est donc faux que l'hypnotisme, qui se confond avec l'état hypotaxique, puisse se ramener à la suggestion, puisque bien au contraire la suggestion, dans la grande majorité des cas, a pour condition préalable l'hypnotisme. Ce sont deux faits connexes mais qui ne sont pas nécessairement en proportion l'un de l'autre. On trouve en effet des sujets qui sont suggestibles au plus haut degré, et chez lesquels l'hypnotisme ne se produit que difficilement et reste plus ou moins superficiel, et d'autre part on rencontre aussi parfois des individus qui s'hypnotisent avec la plus grande facilité et sur lesquels la suggestion n'a guère de prise [1]. Il y aurait grand intérêt à démêler toutes ces anomalies, non au hasard des observations faites dans une clinique, mais par des recherches expérimentales méthodiquement poursuivies dans un laboratoire.

Faute de cette étude, la suggestion restera longtemps encore un

1. Nous croirions volontiers que l'apparition de la suggestibilité est une caractéristique de l'hypnotisme mais seulement dans ses deux premières phases, initiale et moyenne, et qu'à mesure que celui-ci s'approfondit, celle-là s'affaiblit et tend finalement à disparaître. Il n'y a là qu'une hypothèse mais qui vaudrait la peine, pensons-nous, d'être vérifiée et qui, en tous cas, pourrait servir de fil conducteur pour des recherches expérimentales.

fait certain mais énigmatique, et son usage comme hypothèse devra s'entourer de beaucoup de précautions et de réserves.

III

Presque tous les logiciens distinguent deux emplois différents de l'hypothèse, l'un théorique, l'autre expérimental, selon qu'on la fait servir à expliquer des faits déjà connus ou à expérimenter pour découvrir des faits nouveaux ou prouver une loi nouvelle[1].

La suggestion peut jouer dans les sciences parapsychiques ce double rôle, et nous devons l'envisager tour à tour comme hypothèse théorique et comme hypothèse expérimentale.

C'est surtout — peut-être même exclusivement — au premier de ces deux points de vue que s'est placée l'École de Nancy : la suggestion a été surtout entre ses mains un procédé d'explication par lequel elle s'est efforcée de rendre compte des divers phénomènes hypnotiques et de leurs différentes particularités, en d'autres termes de systématiser ces phénomènes en les faisant tous dériver d'un principe unique, et dans l'accomplissement de cette tâche elle a eu recours beaucoup plus au raisonnement qu'à l'expérience proprement dite.

On s'étonnera peut-être de cette assertion et on en contestera l'exactitude en faisant observer que les partisans de cette École font un usage constant de la suggestion dans leur pratique. C'est par la suggestion qu'ils endorment leurs malades : c'est par elle qu'ils provoquent chez eux toutes sortes de phénomènes aussi bien d'ordre physique ou physiologique que d'ordre mental; par elles qu'ils instituent le traitement des affections les plus diverses. — Mais cet usage pratique de la suggestion n'a rien à voir avec l'hypothèse expérimentale qui est tout autre chose qu'un simple procédé opératoire. Sachant que la suggestion produit tels ou tels effets, il est tout naturel qu'on l'emploie quand on désire les obtenir, et il n'entre là dedans aucune hypothèse, à moins cependant qu'on n'essaie d'obtenir par le moyen de la suggestion quelque effet dont on ignore si elle est réellement capable de le produire.

1. Cf. *La Psychologie inconnue*, Appendice au chap. VII, p. 192.

Toutefois il ne sera pas inutile, pour la clarté de cette étude, d'envisager d'abord la suggestion comme procédé opératoire avant de l'envisager comme hypothèse soit théorique soit expérimentale. Cette considération préliminaire aura l'avantage de déblayer le terrain pour la discussion qui suivra.

Le premier et principal usage qui ait été fait de la suggestion dans l'École de Nancy, notamment par le Dr Liébault, fondateur de cette École, avait pour but la guérison ou le soulagement des malades. Quand le Dr Liébault demandait à ses malades pourquoi ils venaient à lui, chacun d'eux lui faisait invariablement cette réponse : « Je viens pour être guéri ». De même dans la clinique du Dr Bernheim, il s'agissait avant tout de traitement.

Il semble bien que la technique opératoire nancéienne comporte deux opérations successives, la première servant simplement à préparer et, pour ainsi dire, à amorcer la seconde. On doit tout d'abord endormir le malade ou du moins l'influencer, le mettre dans un état qui le rende apte à recevoir la suggestion et à la réaliser. Puis, une fois que les voies ont été ouvertes, on imprime dans son esprit l'idée qui, par un processus assez mystérieux, provoquera elle-même dans l'organisme les réactions d'où résultera le retour à la santé. Il est manifeste que dans cette seconde opération, c'est la suggestion, qui occupe seule la scène, sous sa forme la plus authentique, suggestion verbale et directe : « Ta fièvre va tomber, commande-t-on au malade; tu n'auras plus de transpiration excessive; tu auras grand appétit, etc. » Dans la première opération, la suggestion peut être renforcée par des adjuvants qui parfois la dissimulent, la masquent plus ou moins complètement : c'est ce qu'on a appelé la suggestion *armée*. Sur le malade déjà influencé par la réputation, par l'entourage, etc., l'opérateur agit non seulement par la parole mais encore par le regard, par les attouchements sur les paupières, sur les tempes, voire même par les passes. Tout cela d'ailleurs, dans sa pensée, n'est au fond que de la suggestion indirecte, tacite, destinée à compléter la suggestion directe, celle qui se fait par la parole et qui consiste dans l'énumération des symptômes qu'on veut faire apparaître. « Vous ne pensez plus qu'à dormir; vos paupières sont lourdes; elles vont se fermer, elles se ferment, etc., etc.

D'ailleurs, quand il s'agit d'obtenir un résultat pratique, peu

importe la nature, théoriquement connue ou inconnue, du procédé que l'on emploie : l'essentiel, c'est qu'il soit efficace. Pour se servir de la suggestion, il n'est pas nécessaire de savoir ce qu'elle est au fond, pas plus que l'électricité. Souvent même, si un procédé ne réussit pas, on le remplace par un autre; selon l'expression populaire, on fait flèche de tout bois. C'est ainsi que Liébault et Bernheim, ayant vainement essayé de guérir une femme de douleurs d'estomac par la suggestion directe, n'hésitèrent pas à recourir aux passes dont ils attribuèrent d'ailleurs le succès à la suggestion [1]. Pareillement des partisans exclusifs du magnétisme animal ou de l'hypnotisme usent dans bien des cas de la suggestion, quand il s'agit pour eux non de prouver telle ou telle théorie mais simplement d'obtenir un résultat. C'est qu'alors l'important est de réussir.

Cependant, si l'École de Nancy a surtout employé la suggestion pour des fins thérapeutiques ou médicales, elle l'a aussi employée, quoique moins fréquemment, pour des fins expérimentales, par exemple dans ses controverses avec l'École de Paris. Mais ce second usage, comme le premier d'ailleurs, n'est possible que parce qu'on a pu d'avance être informé par des observations suffisamment répétées et variées de la liste des principaux effets que la suggestion est capable de produire. Inutile d'avoir recours à la suggestion pour produire chez un sujet une certaine modification physique ou mentale si l'on sait d'avance qu'elle est impuissante à la susciter, comme, en revanche, on l'emploiera délibérément s'il s'agit d'un effet qui rentre dans le champ de son action. Il est donc extrêmement intéressant pour l'opérateur de savoir jusqu'où s'étend et où s'arrête le pouvoir de la suggestion; car évidemment, si étendu qu'il puisse être, il ne peut manquer d'avoir ses limites.

La suggestion a sans doute pour limites les possibilités et les nécessités résultant des lois naturelles : vraisemblablement, elle ne peut pas faire de miracles. Par exemple si je suggère à un sujet qu'il ne mourra jamais, je peux faire qu'il croie absolument à son immortalité, qu'il s'imagine être désormais à l'abri de la mort; mais ferai-je pour cela qu'il devienne immortel en effet? Si je suggère à un sujet qu'il a très chaud ou très froid, il ressentira en

1. Cf. *La Psychologie inconnue*, ch. IX, Suggestion et mesmérisme.

effet subjectivement ces sensations; mais il n'est pas certain que la température de son corps haussera ou baissera à proportion et qu'un thermomètre mis en contact avec sa peau marquera 40 degrés ou zéro degré; à plus forte raison personne ne supposera que la température de la chambre va effectivement s'élever ou s'abaisser conformément aux imaginations et à la croyance du sujet.

Peut être introduirons-nous un premier élément de clarté dans la question en distinguant deux grandes classes d'effets de la suggestion : effets subjectifs et effets objectifs, bien que dans la pratique ils soient inséparablement liés les uns aux autres.

Étant donnée la nature de la suggestion, telle que nous l'avons définie d'après l'École de Nancy, à savoir comme un état de *conviction*, de *persuasion*, de *foi absolue*, il n'y a, semble-t-il, rien d'étonnant à ce qu'elle ait des effets subjectifs d'une puissance en quelque sorte illimitée; mais ses effets objectifs ne sont pas également faciles à comprendre.

Ainsi, pour reprendre l'exemple donné plus haut, si je suggère à un sujet qu'il fait un froid intense, un froid de 10 degrés au-dessous de zéro, il semble naturel que le sujet croie ce que je lui dis et qu'il éprouve ou s'imagine éprouver une sensation de froid tellement vive qu'il frissonne, claque des dents, etc.[1], mais il n'y a dans tout cela qu'un effet subjectif : à savoir une croyance et une sensation ou plutôt une hallucination impliquée dans cette croyance même. Il est vrai que le frisson, le claquement des dents, etc., sont des phénomènes objectifs; mais ces phénomènes sont-ils bien des effets directs de la suggestion? Ne sont-ils pas immédiatement liés à la sensation — et par conséquent aussi à l'image hallucinatoire, — de quelque façon que celle-ci surgisse dans l'esprit, avec ou sans suggestion. Il y aurait au contraire un effet objectif incontestable, si le thermomètre mis en contact avec la peau du sujet accusait un abaissement sensible de température, surtout un abaissement jusqu'à 10 degrés au-dessous de zéro, et comme un tel effet ne s'observe certainement pas dans le cours ordinaire des choses, il faudrait bien en ce cas l'attribuer à la suggestion. Mais alors il

1. Notons cependant que nous avons rencontré un sujet qui sous l'effet de cette suggestion d'un froid intense, ne pouvait s'empêcher de frissonner, de claquer des dents, etc., tout en nous déclarant qu'il ne ressentait pas subjectivement la sensation de froid, celle-ci restant à l'état de simple idée.

faudrait admettre en même temps que la suggestion fait apparaître ou développe dans l'être humain des pouvoirs nouveaux, vraiment *extraordinaires*, par lesquels sont profondément modifiés les relations habituelles du subjectif et de l'objectif.

En fait, c'est bien ce que nous constatons dans la plupart des cas de thérapeutique suggestive. Nous ne semblons pas avoir dans l'état normal la faculté de régler à notre gré nos différentes fonctions physiologiques, ou en tout cas cette faculté reste en nous latente et inactive. Mais qu'un individu soit mis en état d'hypnose ou, si l'on aime mieux, de suggestibilité effective, et le voilà devenu capable de déterminer à volonté, sur un simple mot de l'hypnotiseur ou du suggestionneur, l'anesthésie complète de tel de ses organes ou de son organisme tout entier, à moins que ce ne soit une hyperesthésie qui tient du prodige, la paralysie de toutes ses forces musculaires ou leur exaltation paroxystique, la mise en jeu de toutes les énergies vitales pour la lutte contre les microbes ou la réparation de tissus altérés par des causes morbides, etc.

Ici encore nous touchons au mystère ou plus exactement à l'énigme de la suggestion, car on ne peut s'empêcher de penser que derrière ce qu'*on voit* dans la suggestion, à savoir la parole de celui qui suggère l'idée et la foi de celui qui l'accepte (et nous savons que cette foi peut à la rigueur faire défaut, si nous nous rappelons le cas de Laverdant) il y a aussi ce *qu'on ne voit pas* c'est-à-dire l'état inconnu du subconscient et du système nerveux du sujet, peut-être même quelque influence inconnue émanant de l'opérateur et dont il ne se doute pas lui-même.

Il est vrai que, comme nous l'avons remarqué plus haut, il importe peu pour l'usage pratique de la suggestion que nous sachions ou que nous ignorions en quoi consiste sa véritable nature; mais d'autre part, s'il est une fois admis, comme un grand nombre de faits paraissent nous autoriser à le faire, que la suggestion met au jour dans l'être humain des puissances inédites, on ne voit pas pourquoi on imposerait *a priori* une limite à ce qu'il est possible d'en attendre et pourquoi par conséquent on n'essaierait pas de lui demander même les effets les plus invraisemblables, l'expérience seule pouvant nous renseigner *a posteriori* sur ce dont elle est ou n'est pas capable. C'est sans doute pour ce motif que les anciens magnétiseurs n'hésitaient pas à suggérer à leurs sujets

de percevoir des choses situées hors du champ d'action normale de leur sens, et prétendaient faire ainsi apparaître chez eux la double vue, sans toutefois affirmer que leur suggestion fît autre chose que révéler une faculté naturelle préexistante et en elle-même indépendante de la suggestion.

Quelle que soit sur ce point particulier l'opinion des différentes écoles, il n'y a pas lieu, nous semble-t-il, de limiter dans la pratique l'usage de la suggestion à telle ou telle catégorie d'effets : seule l'expérience peut nous apprendre ses véritables limites.

IV

Il nous faut maintenant examiner ce que vaut la suggestion comme principe d'explication de tout cet ensemble de phénomènes que nous désignons sous le nom de parapsychiques, car, en disant que la suggestion est la clé de tous ces phénomènes, les partisans exclusifs de la suggestion veulent dire, à notre avis, que tous ceux de ces phénomènes qui sont réels doivent pouvoir s'expliquer par la suggestion et inversement, que tous ceux qu'elle n'explique pas doivent être tenus pour inexistants et apocryphes.

On nous permettra d'opposer à cette assertion catégorique, trois objections préjudicielles.

La première, c'est que dans un ordre de recherches aussi difficile et encore aussi peu avancé, la prétention ou même la préoccupation d'expliquer, de théoriser, de tout ramener à un seul principe, n'est rien moins que scientifique. Une besogne plus urgente s'impose : observer un nombre de faits toujours croissant dans des conditions de certitude et d'exactitude aussi rigoureuses que possible, les comparer, les classer, les analyser, les soumettre en un mot à tous les procédés de la méthode scientifique pour tâcher d'en découvrir les lois. Peut-être, avons-nous dit ailleurs[1], n'est-ce pas un paradoxe, mais la simple expression de la vérité, de prétendre que le véritable esprit scientifique consiste à se désintéresser du besoin d'explication et à se réduire volontairement à la seule recherche du déterminisme des phénomènes. — Il est vrai que l'hypothèse

1. *La Psychologie inconnue*, p. 192.

intervient nécessairement dans cette recherche, mais il s'agit alors de l'hypothèse expérimentale, qui a pour but non d'expliquer des faits et des rapports déjà connus, mais de découvrir de nouveaux faits et de nouveaux rapports et qui d'ailleurs, loin de se suffire à elle-même, n'a sa raison d'être que dans l'expérimentation qu'elle suscite et qui la contrôle. Au contraire, l'hypothèse théorique, celle qui a pour but la coordination et l'intégration des résultats acquis, se place au dernier terme des opérations de la méthode, non dans le cours même de la science en train de se faire, mais quand celle-ci est au bout de ses recherches. Peut-on croire que l'étude des phénomènes parapsychiques en soit vraiment arrivée là?

En second lieu, toute tentative pour rendre compte d'un ensemble de faits aussi nombreux et aussi variés que ceux dont nous nous occupons ici se heurte à la difficulté résultant de la pluralité ou de l'intersuppléance des causes[1]. Les partisans exclusifs de la suggestion raisonnent en effet comme si le même phénomène était toujours produit par la même cause. Or, dit Stuart Mill « il n'est pas vrai que le même phénomène est toujours produit par la même cause; l'effet peut venir quelquefois de A, quelquefois de B. Il y a souvent plusieurs façons indépendantes dont le même phénomène peut avoir pris naissance. Beaucoup de causes peuvent produire le mouvement mécanique, beaucoup de causes peuvent produire certaines espèces de sensations; beaucoup de causes peuvent produire la mort. Un effet donné peut réellement être produit par une certaine cause et cependant être parfaitement capable de se produire sans elle. » Ainsi, de ce que la suggestion produit en effet certains phénomènes parapsychiques (comme par exemple le somnambulisme), il ne s'ensuit pas *ipso facto* que ces mêmes phénomènes ne puissent pas être produits par une cause autre que la suggestion.

Troisièmement enfin, on conviendra sans doute qu'un principe d'explication est d'autant plus satisfaisant, d'autant plus sûr qu'il est plus clair, plus lumineux ou, pour parler sans métaphores, qu'il contient une moindre part d'inconnu. Or l'analyse que nous avons faite plus haut de la suggestion, soit comme fait, soit comme procédé opératoire, nous a montré qu'il est peu de faits plus obscurs

1. Cf. *La Psychologie inconnue*, chap. II, Les paradoxes de la causalité, p. 55.

et où la part de l'inconnu soit plus considérable. Expliquer tel ou tel fait parapsychique par la suggestion, c'est dans bien des cas expliquer *obscurum per obscurum*, sinon même *per obscurius*.

Toutes ces objections qui nous paraissent très fortes si on les adresse à la suggestion-hypothèse théorique, perdraient singulièrement de leur force si elles visaient la suggestion-hypothèse expérimentale, car dans ce dernier cas, il s'agit non plus d'une explication qui se donne pour complète et définitive de tout un ordre de phénomènes, mais d'une simple interprétation provisoire de tel phénomène particulier ou de tel groupe particulier de phénomènes, interprétation qui, même erronée, porte avec elle son correctif puisqu'elle enveloppe en elle-même le projet et le plan d'une expérimentation par laquelle elle pourra être immédiatement confirmée ou infirmée.

Or il ne nous semble pas que jusqu'ici les suggestionnistes se soient donné la peine, sauf dans de rares exceptions, d'étayer leurs affirmations et leurs déductions par des épreuves et surtout par des contre-épreuves expérimentales. Leur méthode consiste en général à montrer que la suggestion peut produire et par conséquent expliquer tous les phénomènes parapsychiques, si on la suppose présente et agissante parmi les circonstances qui les accompagnent et à conclure que c'est elle en effet qui les produit et les explique dans tous les cas, même dans ceux où il est impossible de prouver qu'elle y soit présente et agissante; et même si on pouvait prouver qu'elle en était certainement absente et qu'elle n'a pu y agir en aucune façon, on en devrait conclure, selon eux, que ces phénomènes dont on cherche l'explication sont en réalité imaginaires, illusoires, pour tout dire en un mot, non-scientifiques.

Ainsi considérons tout d'abord la suggestion elle-même; contient-elle sa propre explication? Oui, répondent les suggestionnistes, car elle s'explique par la suggestibilité naturelle de tout cerveau humain. D'une part tout être humain est porté à croire ce qu'on lui dit et d'autre part il lui suffit de croire pour être porté à réaliser sa croyance soit dans le domaine de la perception soit dans celui de l'action. Ainsi s'explique théoriquement la suggestion, et pour vérifier expérimentalement la théorie, on se contente de montrer qu'en mettant en jeu par la parole la crédulité de tel ou tel sujet, on lui fait effectivement voir ou faire les choses les plus invrai-

semblables. — Cette façon de raisonner et d'expérimenter est celle que Bacon appelait une induction *per enumerationem simplicem, ubi non reperitur instantia contradictoria*, induction par simple énumération, où on ne s'inquiète pas de rechercher les faits contradictoires. Oui, il y a des gens qui sont suggestionnés avec la plus grande facilité par la parole d'autrui ; mais est-ce que ce sont toujours et nécessairement des gens d'un naturel crédule? N'en trouve-t-on pas aussi, comme des Laverdant, qui ne sont nullement disposés à croire et sur lesquels cependant la suggestion mord, malgré leur incrédulité? — Inversement, n'y a-t-il pas des gens qui croyant à la toute-puissance de la suggestion, ardemment désireux d'être suggestionnés, ne réussissent pas cependant à réaliser les suggestions qu'on leur fait? Ce sont justement ces cas négatifs, — dont on croit trop souvent pouvoir se débarrasser en les qualifiant d'*exceptionnels* — qui sont les cas vraiment significatifs et instructifs, ceux qui, nous empêchant de nous arrêter aux causes apparentes, orientent nos recherches vers la détermination des causes réelles.

Nous avons déjà fait voir combien l'hypothèse de la suggestion est insuffisante à expliquer toutes les particularités de l'hypnotisme. Elle n'explique en effet ni le rapport exclusif du sujet avec l'hypnotiseur, ni la transmissibilité de ce rapport à l'assistant mis en contact avec l'hypnotiseur, ni l'anesthésie spontanée du sujet, ni l'amnésie consécutive, ni la mise en jeu des puissances curatives de l'organisme et peut-être d'autres puissances plus mystérieuses encore, ni tant d'autres circonstances qui ne se rencontrent pas sans doute dans tous les cas mais qui s'observent assez fréquemment pour qu'on ait le droit d'en demander l'explication à toute hypothèse qui se prétend en mesure de nous donner « la clé de tous les phénomènes de l'hypnose ».

Sans doute, une fois ces particularités connues, il est toujours possible d'essayer de les reproduire, nous dirions volontiers, de les imiter, de les simuler au moyen de la suggestion. Il faut en effet reconnaître que la suggestion est un principe d'imitation et de simulation tout à fait extraordinaire. Par exemple on peut suggérer à un sujet qu'une fois endormi il ne sera en rapport qu'avec son hypnotiseur, et dans ce cas le rapport exclusif, œuvre de la suggestion, imitera, simulera ce même rapport, tel qu'il se produit

spontanément dans d'autres cas en dehors de la suggestion; de même on peut suggérer à un sujet que toute sensibilité sera abolie dès qu'il sera endormi; et dans ce cas, l'anesthésie totale, œuvre de la suggestion, imitera, simulera cette même anesthésie telle qu'elle se produit spontanément dans d'autres cas en dehors de la suggestion, et ainsi de suite.

Mais dirons-nous on peut de même imiter, simuler chez un sujet les effets purgatifs de l'huile de ricin en lui faisant avaler de l'eau claire : en conclura-t-on que celui qui prend de l'huile de ricin en dehors de toute suggestion expresse n'est en réalité purgé que par la vertu d'une suggestion tacite? Or c'est un raisonnement ou plutôt un sophisme de ce genre qui est à la base de toutes les prétendues démonstrations expérimentales des suggestionnistes exclusifs.

D'autre part, quelque grand que soit ce pouvoir d'imitation et de simulation, il n'est pas sans défaillances ni sans limites. Il nous est arrivé plus d'une fois d'affirmer impérativement à un sujet qu'une fois endormi, il ne serait en rapport qu'avec nous-même, ou qu'il aurait perdu toute sensibilité actuelle ou qu'une fois éveillé, il n'aurait aucun souvenir de tout ce qui se serait passé pendant son sommeil, et de constater que malgré nos suggestions, le sujet continuait à être en rapport avec tous les assistants, à sentir tous les contacts, à se rappeler tout ce que nous avions pu lui dire ou lui faire.

Enfin il est telle particularité du somnambulisme profond, telle que la transmissibilité du rapport par contact ou conduction, telle aussi que l'extériorisation de la sensibilité, que la suggestion seule, sans le concours d'une certaine fraude, sera toujours impuissante à imiter.

Aussi la grande tactique des suggestionnistes purs consiste-t-elle à nier tous les phénomènes qu'ils ne peuvent expliquer ni reproduire par la seule suggestion; « Nous n'avons jamais constaté, disent-ils l'extériorisation de la sensibilité, la transmissibilité du rapport par contact ou conduction, la clairvoyance, etc.; donc à nos yeux ces phénomènes n'existent pas. Ceux qui ont cru les observer ont été dupes de la fraude des sujets ou de leur propre illusion. » Reste à savoir s'ils ont jamais essayé de se placer dans les conditions qui leur auraient permis de les constater. Systémati-

quement décidés à n'employer jamais dans leurs expériences que la suggestion, ils se sont ainsi condamnés à ne jamais voir autre chose que la suggestion et les effets de la suggestion; et c'est de la meilleure foi du monde qu'ils déclarent qu'il n'y a pas et ne peut pas y avoir autre chose. C'est ainsi que le Dr Bernheim a tenu pour nul et non avenu le curieux travail sur le *Zoomagnétisme* où son maître le Dr Liébault confessait l'existence d'un principe analogue par ses effets à la suggestion mais différent par sa nature et qui n'était autre que le vieux magnétisme animal de Mesmer, Puységur, Deleuze, Du Potet, etc... C'est ainsi encore que tout le domaine de la cryptopsychie, de la télépathie, de la suggestion mentale et à plus forte raison du spiritisme demeurent fermés aux partisans d'une École qui prend les bornes de sa doctrine pour celles de la science et de la réalité.

E. Boirac.

L'Anarchisme au XVIII[e] siècle

(*Suite et fin.*)

C'est l'idée d'égalité, mal comprise au XVIII[e] siècle par Diderot, Helvétius, Mably, J.-J. Rousseau, Condorcet, qui a ouvert la voie à l'anarchie[1]. Sans doute, on trouve chez les moralistes chrétiens et chez les prédicateurs du XVII[e] siècle, des paroles très vives contre l'inégalité des conditions. « Les murmures des pauvres sont justes, dit Bossuet. Pourquoi cette inégalité des conditions ?... Dieu a donné dès le commencement un droit égal à tous ses enfants, à toutes les choses dont ils ont besoin pour la conservation de leur vie. Et ce droit si naturel que les hommes ont de prendre dans la masse commune, gardez-vous de croire que les pauvres l'aient tout à fait perdu. » Massillon, parlant à son tour d'un état de nature, où régnaient l'égalité et le bonheur avant la chute du premier homme, disait : « Qui l'ignore, que tous les biens appartenaient originairement à tous les hommes en commun, que la simple nature ne connaissait ni de propriété, ni de partage et qu'elle laissait chacun de nous en possession de tout l'univers ? » Dans cette conception chrétienne, le riche était considéré comme le dépositaire des biens du pauvre et obligé moralement à les lui restituer. Ces paroles et d'autres semblables de Bourdaloue et de

1. Sur ce point Voltaire se sépare des autres philosophes (*Premier discours* en vers sur l'*Inégalité des conditions*. Dict. Ph., v° *Égalité*). — Dans son article de l'*Encyclopédie* sur l'égalité, de Jaucourt disait aussi : « Rien n'est plus dangereux et en même temps plus criminel que de chercher à mettre dans l'esprit du peuple le système de l'égalité absolue. » Raynal en voyait aussi le caractère dangereux et chimérique ; « Il n'y a dans la nature, disait-il, qu'une égalité de droit et jamais une égalité de fait. » Il ajoute : « dans un monastère tout est à tous, rien n'est individuellement à personne ; les biens forment une propriété commune, c'est un seul animal à 20, 30, 40, 100, 1 000 têtes. Il n'en est pas de même d'une société. Ici chacun a sa tête et sa propriété, une portion de la richesse générale dont il est le maître et maître absolu. » Raynal n'est donc pas favorable à l'abolition de la propriété, comme le croit Espinas dans sa *Philosophie sociale du XVIII[e] siècle*, p. 188.

Fénelon, dites dans une église devant des riches, n'avaient d'autre but que d'éveiller en eux l'esprit de charité. Dans un opuscule *Sur la condition des Grands*, Pascal écrit aussi que l'état naturel est la parfaite égalité, il considère la propriété individuelle comme la source de l'inégalité parmi les hommes et le commencement de l'usurpation ; il estime que la propriété avec la faculté de la transmettre à ses héritiers n'est fondée que sur la seule volonté des législateurs et non sur le droit naturel : « Ils ont pu, dit-il, avoir de bonnes raisons pour l'établir, mais aucune certainement n'est prise d'un droit naturel que vous ayez sur ces choses. S'il leur avait plu d'ordonner que ces biens, après avoir été possédés par les pères durant leur vie, retournassent à la république après leur mort, vous n'auriez aucun sujet de vous plaindre[1]. » En écrivant que la propriété individuelle n'est pas d'ordre naturel, mais la création de la loi, Pascal ne songe pas à ramener la société à l'égalité. Mais au XVIIIe siècle le rêve rétrospectif de l'égalité dans un état de nature, antérieur au péché, devint un idéal de bonheur, susceptible d'être réalisé. Les privilèges de l'ancien régime produisaient de telles inégalités sociales, que par réaction contre elles beaucoup d'esprits furent épris de la beauté chimérique de l'égalité absolue. Ce rêve d'égalité fut encore favorisé par l'étude des démocraties égalitaires de l'antiquité, pour laquelle les philosophes montrèrent une admiration un peu naïve.

Montesquieu n'a pas complètemeni échappé aux séductions de cette peinture idéalisée des mœurs égalitaires des anciennes républiques. Il écrit que la vertu est le ressort de la république et par le mot de vertu il entend non pas la vertu morale, comme on l'écrit habituellement, mais l'amour de l'égalité. Comme Voltaire et la plupart des critiques avaient mal interprété sa pensée, Montesquieu l'expliqua dans l Avertissement qu'il mit en tête d'une nouvelle édition de l'*Esprit des Lois*. A ses yeux, l'amour de l'égalité se confond dans une république avec l'amour de la patrie, tandis que dans la monarchie personne n'aspire à l'égalité, chacun tend à la supériorité[2]. Il écrit que dans l'état de nature l'égalité et la paix règnent parmi les hommes ; mais « sitôt que les hommes sont en

1. *Discours de feu Monsieur Pascal sur la condition des grands rapporté* par Nicole dans ses *Essais de Morale*.
2. *Esprit des Lois*, l. V, ch. IV.

société, l'égalité qui était entre eux cesse et l'état de guerre commence ». Dans les *Lettres persanes* il loue l'égalité des fortunes[1] (l. 123). Après avoir fait l'éloge de l'établissement des Jésuites au Paraguay, il ajoute : « Ceux qui voudront faire des institutions pareilles établiront la communauté des biens de la république de Platon, etc.[2]. » Il semble donc que Montesquieu ne répugne pas à l'égalité absolue, arrivant même à la communauté des biens dans une petite république ou dans une petite colonie, pour retirer des bois des sauvages, les vêtir et leur donner une subsistance assurée. Mais ce serait, je crois, forcer le sens de ces passages que d'écrire, comme le fait Espinas, que la cité idéale de Montesquieu est semblable à celle de Rousseau et à celle pour laquelle Morelly a rédigé son code anti-propriétaire[3]. Montesquieu n'est pas l'adversaire de la propriété individuelle, il n'exprime pas une préférence pour l'égalité absolue, parce qu'il constate que les démocraties sont égalitaires, puisqu'il préfère la monarchie limitée à la république. Comme il étudie les ressorts de chaque forme de gouvernement et les moyens d'adapter les lois aux institutions, il écrit que dans la démocratie l'égalité réelle est l'âme de l'État, que les lois doivent entretenir la frugalité parce que la frugalité maintient l'égalité des fortunes, que « c'est à des lois particulières à égaliser pour ainsi dire les inégalités par les charges qu'elles imposent aux riches et le soulagement qu'elles accordent au pauvre[4] ». Il est vrai que, dans le chapitre sur les *hôpitaux* Montesquieu incline au socialisme d'État puisqu'il écrit : « Quelques aumônes que l'on fait à un homme nu dans les rues ne remplissent point les obligations de l'État, qui doit à tous les citoyens une subsistance assurée, la nourriture, un vêtement convenable et un genre de vie qui ne soit pas contraire à la santé[5]. » Cependant Montesquieu est ennemi de tout despotisme et par suite du collectivisme, il défend la propriété individuelle, dont il fait une des deux lois fondamentales de la société[6] ; sa conception idéale de la cité ne peut donc être celle de J.-J. Rousseau adversaire de la propriété individuelle et théoricien

1. *Esprits des Lois*, l. I, ch. III.
2. *Id.*, l. IV, ch. VI.
3. Espinas, *La Philosophie sociale du XVIIIe siècle*, p. 91.
4. *Id.*, l. V, ch. V.
5. *Id.*, l. XXII, ch. XXIX.
6. *Id.*, l. XXVI, ch. XV.

du despotisme populaire, ni celle de Morelly, qui fait dériver les crimes de la propriété individuelle et qui propose de mettre les biens en commun, conformément aux intentions de la Nature.

Helvétius, comme Rousseau, Morelly, Diderot, considère l'inégale répartition des fortunes comme la principale cause des maux de la société ; il consacre le chapitre XI de la section VI du traité *De l'Homme* à l'examen des moyens de s'opposer à la réunion trop rapide des richesses en peu de mains. « Le luxe, dit-il, suppose une nation déjà partagée en oppresseurs et opprimés, en voleurs et en volés. » Les revendications socialistes, même celle de la journée de huit heures, se trouvent dans les écrits de ce fermier général. « Des lois sages, dit-il, pourraient opérer le prodige d'une félicité universelle. Tous les citoyens ont-ils quelques propriétés ? Tous sont-ils dans un certain état d'aisance ? et peuvent-ils, par un travail de sept à huit heures, subvenir abondamment à leurs besoins et à ceux de leur famille[1] ? »

Comme Rousseau, il s'élève avec véhémence contre l'égoïsme des riches et des oisifs et contre les privilèges des grands. Comme lui, il fait la critique du luxe et l'éloge de Sparte. Il ne se contente pas de faire l'éloge du travail manuel ; il veut le rendre obligatoire pour chaque citoyen.

C'est à Helvétius qu'il faut faire remonter l'idée de l'égalité des esprits, soutenue par Proudhon et par Bakounine. Il soutient en effet, que la nature ne fait aucune différence entre les hommes et que c'est seulement l'éducation qui les rend différents. Comme l'idée d'une supériorité intellectuelle donnée par la nature révolte les égalitaires, socialistes ou anarchistes, ceux-ci, pour rabaisser les hommes supérieurs, ont répété le sophisme d'Helvétius que le génie tient à l'éducation ou aux circonstances. Si Rousseau a eu raison d'enseigner la dignité du travail manuel, il a eu aussi le tort, par ses sarcasmes contre la science, de rabaisser le mérite du travail intellectuel en disant que les paysans sont « des membres plus utiles de la société que tous ces tas de désœuvrés, payés de la graisse du peuple, pour aller six fois la semaine bavarder dans une Académie[2] ». Le tribunal révolutionnaire, qui a fait monter Lavoisier sur l'échafaud, en disant : « La République n'a pas

1. *De l'Homme*, t. II, p. 199.
2. *Quatrième lettre à Malesherbes.*

besoin de savants », s'est fait l'écho des invectives de Rousseau contre les savants. Proudhon, qui avait cependant des raisons personnelles pour croire qu'il y a des hommes doués par la nature d'une intelligence supérieure, prétend qu'il n'y a pas de supériorité réelle, que tous les hommes de talent, que les savants, que les inventeurs, ne méritent pas une situation plus favorable que les travailleurs manuels. « L'homme par essence est égal à l'homme et si à l'épreuve il s'en trouve en arrière, c'est parce qu'ils n'ont pas voulu ou su tirer parti de leurs moyens. » Il est convaincu que, dans la société future, « la faiblesse d'esprit, l'imbécillité, l'ignorance, l'étroitesse de conception, étant des perturbations, des anomalies, que le progrès social doit faire disparaître, un jour viendra où l'immense majorité des humains, sans être identiques seront équivalents en capacités comme ils seront égaux par le salaire[1] ». Bakounine, comme Helvétius, s'efforce de rabaisser les hommes supérieurs en disant qu'ils ne doivent leur génie qu'à l'éducation.

Ce n'est pas sans raison que les anarchistes contemporains considèrent Condorcet comme l'un de leurs précurseurs et que j'ai trouvé son opinion sur l'égalité de fait citée en épigraphe sur une de leurs brochures. Le marquis de Condorcet avait, en effet, la passion de l'égalité comme un plébéien ; non seulement il demande l'égalité devant la loi et l'égalité d'instruction, mais, avant Babeuf, il écrit que « l'égalité de fait est le dernier but de l'art social », que la politique doit « diminuer les effets de la différence naturelle des facultés[2] ».

D'autres philosophes, tels que Mably, Morelly, ont encore développé cet amour de l'égalité, qui est devenu la passion dominante de la France, mais ils sont peu lus aujourd'hui, après l'avoir été beaucoup au XVIIIe siècle; je n'ai pas constaté leur influence sur les anarchistes contemporains. De tous les philosophes du XVIIIe siècle, celui qui est le plus lu de nos jours par les anarchistes, c'est J.-J. Rousseau. Lorsque j'interrogeais des anarchistes accusés d'attentats criminels ou détenus dans des asiles d'aliénés (car il y

1. Proudhon, *La Création de l'ordre dans l'humanité.*

2. Condorcet, *Tableau des progrès de l'esprit humain, 10e époque.* — Mlle de Lespinasse dit de Condorcet : « C'était un mouton enragé et un volcan couvert de neiges. »

a un assez grand nombre de déséquilibrés aliénés parmi eux), je reconnaissais souvent des passages textuels de Rousseau dans les réponses qu'ils me faisaient. Interrogé sur un vol qu'il avait commis à Marseille, un anarchiste, âgé de trente ans, me répondit : « Je ne suis pas un voleur, je suis un *restitutionnaire*. J'ai voulu reprendre ce qui avait été volé. La terre et les produits de la terre sont à tous. Les gouvernements commettent une iniquité en protégeant la propriété individuelle ; les lois qui la consacrent sont contraires au droit naturel, elles sont sans valeur parce qu'elles ne sont inspirées que par l'intérêt de quelques-uns et le caprice du législateur. On prétend que la propriété est sacrée, que le vol est injuste. C'est par l'éducation que les intéressés ont fait pénétrer ce préjugé dans les esprits ; c'est la bourgeoisie qui vole le peuple en lui enlevant le produit de son travail, et c'est elle qui veut faire croire qu'on la vole lorsqu'on lui reprend ce qu'elle a volé. » Ayant alors demandé à l'accusé dans quels livres il avait puisé ses opinions et s'il n'avait pas lu J.-J. Rousseau, l'anarchiste me répondit avec exaltation : « Oui, c'est dans Rousseau, je lis encore en ce moment son discours sur l'*Origine de l'inégalité parmi les hommes*. Quel beau livre ! C'était un vrai socialiste J.-J. Rousseau, comme Jésus-Christ, comme Robespierre. »

Voici maintenant les réponses qui m'ont été faites à l'asile d'aliénés de Sainte-Anne par un anarchiste qui, le 1er mai 1912, s'était livré à une protestation violente contre l'ordre social en brisant un vitrage à la Bibliothèque Nationale, où il avait l'habitude d'aller lire, parce que ce jour-là la salle de lecture avait été fermée sans motif légitime à ses yeux. « J'ai voulu protester contre cette fermeture, me dit-il, parce qu'il était dit dans la *Déclaration des droits de l'homme* que le citoyen doit protester contre l'arbitraire. Les inégalités que je vois dans Paris me révoltent. La maxime *Égalité*, *Liberté*, *Fraternité*, n'est pas appliquée ; j'ai voulu rappeler les pouvoirs publics à son application. Sans doute, la nature fait des inégalités, puisqu'il y a des hommes qui naissent intelligents et d'autres sans intelligence, mais la solidarité sociale doit intervenir ou diminuer ces inégalités ; or, la propriété est elle-même la création de la loi. Les riches sont protégés par les lois ; ils ont mille moyens pour se soustraire à l'observation de celles qui les gênent : de puissants protecteurs, des avocats habiles. Les pauvres,

au contraire, sont toujours sacrifiés; ils dépendent des autres, ils crèvent de faim, si on ne les fait pas travailler. Pour qu'un pays soit libre, il ne faut pas qu'il y ait des gens trop riches et d'autres trop pauvres, parce que les uns achètent la tyrannie et que les autres la vendent. Il n'y a pas de liberté sans indépendance et pas d'indépendance sans argent. Celui qui naît dans une chaumière n'est pas l'égal de celui qui naît dans un château. Je suis républicain, parce qu'il ne peut y avoir d'égalité dans une monarchie, mais je veux une république qui applique l'égalité. » Reconnaissant dans ces paroles l'influence manifeste de Rousseau, je lui ai demandé s'il ne l'avait pas lu; alors, avec cet orgueil qui est un des traits caractéristiques des déséquilibrés exaltés, il me répondit : « Je sais que Rousseau avait les mêmes idées que moi, je suis d'accord avec lui. »

Si les anarchistes lisent avec enthousiasme les écrits de J.-J. Rousseau et notamment son *Discours sur l'inégalité*, c'est parce qu'ils y trouvent la haine de la société, la passion de l'égalité, des déclamations violentes contre les riches, les grands et les prêtres catholiques, et un appel à une nouvelle société où disparaîtront les inégalités sociales. Le *Discours sur l'inégalité* est le bréviaire des anarchistes ; car, si Rousseau a été tour à tour démocrate ou aristocrate, libre penseur et chrétien, révolutionnaire et traditionaliste, individualiste et étatiste, il a été surtout égalitaire et libertaire. Il n'est pas seulement un ancêtre du socialisme utopique de Saint-Simon et de Fourrier, de Cabet et de Karl Marx, il est aussi le précurseur de Bakounine, de Kropotkine. C'est le théoricien le plus complet de l'anarchie.

Rousseau a la phobie de l'inégalité. Toutes les inégalités résultant de la richesse, du rang, de la profession, même du talent, lui sont antipathiques. « Dans un État bien constitué, dit-il, tous les citoyens sont si bien égaux, que nul ne peut être préféré aux autres comme le plus savant ni même comme le plus habile, mais tout au plus comme le meilleur; encore cette dernière distinction est-elle dangereuse, car elle fait des fourbes et des hypocrites[1]. » Il a une telle horreur du luxe, qui crée l'inégalité, qu'il écrit : « Il y a cent à parier contre un que le premier qui porta des souliers était un

1. *Préface de Narcisse.*

homme punissable, à moins qu'il n'eût mal aux pieds [1]. » Il a la haine de la société civilisée, parce qu'il y trouve des inégalités de richesses et de pouvoir et des limites à la liberté individuelle.

Ayant beaucoup souffert de la pauvreté et de la domesticité, il éprouva une profonde commisération pour le sort des paysans, qui était plus misérable au XVIIIe siècle qu'au XIIIe siècle; il fut touché jusqu'aux larmes de la misère du cultivateur, « méprisé, chargé d'impôts, et condamné à passer sa vie entre le travail et la faim ». Il fut ému aussi par les souffrances des ouvriers, qui exerçaient des métiers malsains et périlleux dans les mines, dans les usines, où l'on travaille le plomb, le cuivre, le mercure, l'arsenic. Sa pitié pour les pauvres se changea en fureur contre les riches. Rousseau avoue que sa haine des riches ne fut pas seulement inspirée par sa pitié pour les pauvres : « Ce qu'il y avait en moi de plus difficile à détruire, dit-il, était une orgueilleuse misanthropie, une certaine aigreur contre les riches et les heureux du monde comme s'ils l'eussent été à mes dépens et que leur prétendu bonheur eût été usurpé sur le mien. » Les déclamations violentes de Rousseau contre les riches, qui attisèrent contre eux les passions populaires pendant la Révolution et qui furent répétées par Robespierre son disciple, allument aujourd'hui les mêmes haines et les mêmes colères anarchistes. C'est à l'école de Rousseau que les terroristes de 1793 disaient : « Il n'y a pas d'innocents parmi les aristocrates. » C'est en s'inspirant de la haine de Rousseau, qui enveloppe la classe entière des privilégiés de la naissance et de la fortune, que les anarchistes disent aujourd'hui : « Il n'y a pas d'innocents parmi les bourgeois. »

La haine de Rousseau contre les beaux-arts n'est qu'une des formes de sa haine contre les riches, parce que c'est la richesse qui permet de posséder les statues et les tableaux. Le contraste qu'il voyait dans les grandes villes entre la misère des pauvres et l'opulence des riches gonflait son cœur de colère contre les plaisirs des riches et les grandes villes, où le luxe s'étale. Sa haine des inégalités sociales éclate en traits sarcastiques contre toutes les supériorités sociales, contre les professions libérales, contre les robins, les financiers, les médecins, les philosophes, les prêtres,

1. *Dernière réponse à M. Borde.*

les académiciens qui font, dit-il, de la société un véritable brigandage. Il voit des brigands partout dans la société.

Rousseau veut le nivellement moral et intellectuel de l'humanité. Dans son premier *Discours sur les sciences et les arts*, il maudit la civilisation. Dans son *Discours sur l'inégalité*, il maudit la propriété. Il est vrai, que dans ses ouvrages postérieurs, il atténue, il corrige sa pensée. En effet, dans l'*Émile*, il admet la petite propriété cultivée par le propriétaire. Dans le *Contrat social*, il fait de la propriété une création de la loi, en ajoutant que l'État a un pouvoir absolu pour la limiter et qu'il doit interdire la transmission de la propriété après la mort. Malgré les atténuations et les corrections de sa pensée, l'amour de l'égalité est si bien la passion dominante de Rousseau, que, dans sa lettre du 31 janvier 1767 adressée au marquis de Mirabeau, qui lui avait offert l'hospitalité, Rousseau lui dit en déclinant son invitation : « Il serait beau que *l'Ami des hommes* donnât retraite à *l'Ami de l'Egalité.* » Lorsqu'on lui objecte que l'égalité est une chimère de spéculation qui ne peut exister dans la pratique, il répond : « C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir[1]. » Dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, il insiste sur cette idée que le législateur doit corriger les inégalités. L'égalité civile lui paraît insuffisante; ce qu'il souhaite, comme les socialistes et les anarchistes, c'est une égalité de fait. « Il y a, dit-il, dans l'état civil une égalité de droit chimérique et vaine. » S'il oppose l'état de nature à l'état social, c'est parce qu'il croit que l'égalité régnait chez les peuples primitifs. Dans ses *Dialogues* il s'appelle *l'homme de la nature*.

Égalitaire fanatique, Rousseau est aussi un libertaire effréné jusqu'à l'extravagance. Il dit qu'il ne veut pas demander le nom des rues, pour ne pas dépendre de celui qui lui donne ce renseignement. Il avait une telle horreur de la dépendance, qu'il n'a jamais, dit-il, voulu employer dans ses lettres la formule banale de politesse : votre serviteur. « Je hais les grands, écrit-il à Malesherbes... J'ai une violente aversion pour les états qui dominent les autres[2]. » Le souvenir des humiliations qu'il avait subies,

1. *Contrat social*, l. II, ch. XII.
2. *Quatrième lettre à Malesherbes*.

quand il était laquais, avait froissé son orgueil et ulcéré son âme. Il a pour le civilisé, qui vit dans la dépendance des lois et des obligations sociales, le sentiment du loup de la fable à l'égard du chien. « L'homme civil, dit-il, naît, vit et meurt dans l'esclavage; à sa naissance on le coud dans un maillot, à sa mort on le coud dans une bière; tant qu'il garde la figure humaine, il est enchaîné par nos institutions. » Comme le loup, il recherche dans ses promenades les lieux les plus sauvages, les plus éloignés de toute habitation, « quelque lieu désert, où rien ne montrant la main des hommes n'annonçât la servitude et la domination[1] ». La dépendance lui est odieuse, insupportable. Tout homme dépendant d'un autre homme est, à ses yeux, un esclave. Il voit dans toutes les autorités des tyrannies, qui changent les hommes en esclaves. « L'homme naît libre et partout il est dans les fers. » Les hommes sont partout dans les fers parce que partout il y a des gouvernements, des lois et une hiérarchie sociale, parce que le christianisme enseigne l'obéissance; il dit comme Nietzsche que c'est une religion d'esclaves. Il voit partout des esclaves et des tyrans, même dans la famille : « Depuis que tous les sentiments de la nature sont étouffés par l'extrême inégalité, dit-il, c'est de l'inique despotisme des pères que viennent les vices et les malheurs des enfants. La cause des désordres des femmes est moins en elles que dans nos mauvaises institutions[2]. » Rousseau prétend encore que « le gouvernement représentatif est un esclavage, que la souveraineté du peuple ne peut être représentée, que le peuple anglais n'est pas libre, qu'il ne l'est que pendant l'élection des membres du parlement et que sitôt après l'élection il est esclave et n'est rien[3] ». Lorsqu'on lui objectait que les nations européennes avaient au moins une supériorité sur les nations de l'antiquité qu'il préférait, celle de ne pas avoir d'esclaves, il répondait : « Mais vous, peuples modernes, n'êtes-vous pas esclaves? »

Rousseau applique la théorie de l'indépendance à l'éducation. Il ne veut aucune contrainte pour les enfants : « Il ne faut point, dit-il, contraindre un enfant de rester, quand il veut aller, ni d'aller quand il veut rester. Quand la volonté des enfants n'est pas gâtée

1. *Troisième lettre à Malesherbes.*
2. Préface de *Julie.*
3. *Lettre au marquis de Mirabeau,* 20 juillet 1767.

par notre faute, ils ne veulent rien inutilement [1]. » Aussi dans une conférence sur l'*Education libertaire*, un théoricien de l'anarchie, ancien pasteur protestant hollandais, Domela Nieuwenhuis, invoque-t-il sans cesse l'autorité de Rousseau et lui emprunte-t-il l'idée qu'en matière d'éducation il faut laisser agir la nature. Joseph Le Bon, disciple fanatique de Rousseau, écrivant de sa prison à sa femme pour lui recommander d'élever leur enfant selon les idées du philosophe, lui disait : « Que l'on se souvienne surtout qu'il s'agit moins de former notre enfant que de l'empêcher de se détériorer. La nature, la nature, rien que la nature. » (*Joseph Le Bon dans sa vie privée et dans sa carrière politique*, par Emile Le Bon son fils.)

Aujourd'hui, il y a des anarchistes qui s'appellent des Naturiens. Si le principe de Rousseau sur le retour à la nature dans l'éducation a conduit les anarchistes à de graves erreurs, il est juste cependant de reconnaître que l'*Emile* renferme des conseils excellents sur l'éducation physique de l'enfant, sur l'allaitement maternel, sur les inconvénients du maillot, du corset, sur l'utilité des jeux, sur les avantages du lait, des œufs, des légumes et les inconvénients du régime carné, sur l'effet salutaire des bains d'air et du séjour à la montagne, sur les dangers de l'éducation prématurée, sur l'utilité des leçons de choses, sur les avantages de l'éducation virile à la campagne.

En affirmant que les vices, qu'on impute au cœur humain, ne lui sont pas naturels, qu'ils sont imputables à l'ordre social, contraires à la nature, Rousseau ne peut inspirer que la haine de la société. D'après lui, les gouvernants ont tous les vices, et le peuple, qui est près de la nature, a toutes les vertus. « La justice dans le peuple est une vertu d'état, dit-il; la violence et la tyrannie est de même dans les chefs un vice d'état. » Egalitaire, libertaire, Rousseau est aussi un révolté; ce sont là les traits caractéristiques de l'anarchiste. Aussi, le procureur général de Genève, Buttini, avait-il signalé en 1764 non sans raison dans les écrits de Rousseau : « La haine contre tous les gouvernements établis, la révolte contre toute autorité légitime et l'esprit effréné d'indépendance et de liberté. » L'arche-

1. *Emile*, l. II.

vêque de Paris, à qui Rousseau répondit une lettre qui est un chef-d'œuvre d'éloquence et de sophisme, n'avait pas eu tort non plus de lui dire dans son mandement qu'il empoisonnait « les sources de la félicité publique en soufflant des maximes qui ne tendent qu'à produire l'anarchie et tous les malheurs qui en sont la suite ».

Il est vrai que Rousseau, dans sa correspondance, dans ses réponses aux critiques dirigées contre ses écrits, dans ses observations sur *la Polysynodie* et *la Paix perpétuelle* de l'abbé de Saint-Pierre, dans ses *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, qu'il avait vu périr par l'anarchie, a quelquefois heureusement corrigé l'outrance de ses théories révolutionnaires, et qu'il a écrit des maximes très sages sur les bienfaits de la coutume et les dangers des innovations. Dans la Préface de *Narcisse*, il a justement reproché aux autres philosophes de tout démolir, et ceux-ci n'ont pas protesté contre ce reproche. « Je suis un grand démolisseur », écrivait Voltaire à Mme du Deffand le 1[er] juin 1770, et quand Frédéric l'appelait « le patriarche des écraseurs » Voltaire acceptait le compliment. Mais le reproche qu'il adressait aux autres philosophes, il le mérite lui-même; il a été un terrible démolisseur, en prenant le contre-pied de tout ce qui existait dans ses projets de réforme. On ne peut pas le juger sur des maximes conservatrices isolées, qui prennent beaucoup de force et de piquant sous la plume du citoyen de Genève; c'est par l'ensemble de ses principes, par l'influence qu'il a exercée pendant la Révolution, par celle qu'il continue aujourd'hui à exercer. Or, cette influence a été et est encore nettement révolutionnaire, sectaire, socialiste et anarchiste. C'est avec raison que Saint-Just l'appelait l'*homme révolutionnaire* dans son rapport sur la police générale du 15 avril 1794. Rousseau avait lui-même le pressentiment de la révolution qu'il préparait par ses écrits et il comptait sur la popularité dont son nom jouirait alors, pour défendre sa mémoire[1].

1. Le 4 juillet 1770, Rousseau écrivait à son ami Moulton, qu'il avait chargé de défendre sa mémoire : « Quand vous verrez la vérité, il ne sera pas pour cela temps de la dire; il faut attendre les Révolutions, qui lui seront favorables et qui viendront tôt ou tard. C'est alors que le nom de mon ami, dont il faut maintenant se cacher, honorera ceux qui l'auront porté. » Dans *Emile*, Rousseau avait déjà annoncé l'approche de la Révolution : « Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions ».

Conformément à ses prévisions, il a exercé une influence prodigieuse sur la Révolution. Sans l'influence qu'il a exercée sur les Constituants, et surtout sur les Girondins et les Jacobins, la Révolution aurait pris une meilleure direction. L'état d'esprit anarchiste qu'il a créé a contribué à livrer la France à la dictature de la rue. En enseignant que « la puissance exécutive est l'ennemie de la puissance législative », il a par son influence favorisé le vote des lois qui ont affaibli le pouvoir exécutif et l'ont soumis au pouvoir législatif, en rendant électifs tous les agents du gouvernement.

C'est en s'inspirant des idées de Rousseau sur la bonté du peuple, que les législateurs de l'Assemblée constituante désarmèrent l'autorité royale, en lui enlevant ses attributs nécessaires au maintien de l'ordre et créèrent l'anarchie administrative qui ne sut pas réprimer les excès révolutionnaires. Les Girondins, comme les Constituants, furent tellement imbus de l'optimisme de Rousseau que Buzot proscrit, caché à Saint-Émilion, écrivait la veille de sa mort volontaire : « L'homme est naturellement bon; c'est au moment où j'ai le plus souffert des hommes, que je me plais à reconnaître cette grande vérité : c'est la société qui dégrade et dénaturé l'espèce humaine [1]. » Condorcet, qui s'empoisonna pour échapper aux proscripteurs, conserva aussi sa foi optimiste dans la bonté du peuple jusqu'à son dernier moment; il était fermement convaincu qu'il suffit de donner à tous les mêmes droits, pour les rendre raisonnables : « Dans tous les pays libres, disait-il, on craint avec raison l'influence de la populace, mais donnez à tous les hommes les mêmes droits et il n'y a plus de populace. » Les législateurs de la Révolution prirent pour des vérités les rêveries que Rousseau avait lui-même proposées pour des rêves [2].

C'est en s'inspirant de ses idées que les Constituants, par haine de l'aristocratie, ont rejeté la création d'une Chambre haute et préparé le despotisme populaire par l'omnipotence d'une assemblée unique. Les terroristes de 1793 avaient toujours à la bouche le mot de

1. *Mémoires de Buzot*, p. 184, 87.

2. « On n'étudie plus, on n'observe plus, dit-il, on rêve et on nous donne gravement pour de la philosophie les rêves de quelques mauvais écrits. On me dira que je rêve aussi, j'en conviens; mais ce que les autres n'ont garde de faire, je donne mes rêves pour des rêves, laissant chercher au lecteur quelque chose d'utile aux gens éveillés. » (*Emile*, note du livre II.)

Nature. « Ce terrible Jean-Jacques m'a perdu avec ses principes », disait le jacobin Joseph Le Bon, lorsqu'il comparut devant la Convention après le 9 Thermidor. Babeuf, devant la Haute-Cour de justice, invoqua Rousseau comme « l'immortel auteur des vérités, pour lesquelles il allait mourir ».

Assurément tout n'est pas faux dans le principe de Rousseau qu'il faut revenir à la nature. Comme Platon, qu'il a beaucoup étudié, il mêle à sa thèse paradoxale par son exagération des vérités de détail, des réflexions ingénieuses et profondes, des sentiments élevés. Taine me paraît s'être trompé quand il a écrit que le retour à la nature entraînait pour Rousseau l'abolition de la société[1]. Rousseau ne veut que sa réformation. La nature, dont il revendique les droits, était en effet contredite sur plusieurs points par l'éducation et les institutions sociales; la société mondaine du XVIII[e] siècle était très corrompue et très artificielle. Le retour à la nature était pour Rousseau le retour à la vie rurale et à la vie de famille, au respect du mariage et de l'amour défiguré par la galanterie des salons et aux plaisirs simples et naturels. Ce qu'il voulait c'était une réaction contre la licence des mœurs et de la littérature. La nature, c'était la voix de la conscience et du sentiment, par opposition à l'opinion, au préjugé. Mais au poète lyrique et mystique, qui voulait faire aimer la nature, était joint un misanthrope, aigri par l'orgueil et la pauvreté, qui, trempant sa plume dans le vitriol. faisait haïr la société par la virulence de ses satires et de ses paradoxes anarchistes.

Dans les paradoxes anarchistes de Rousseau et des autres philo-

1. Taine, *Ancien Régime*, p. 289. — Rousseau a même protesté contre cette interprétation, dans son *Discours sur l'inégalité.* Il a même fait l'éloge de la société en ces termes remarquables : « Si l'homme vivait isolé, il aurait peu d'avantages sur les autres animaux. C'est dans la fréquentation mutuelle que se développent les plus sublimes facultés et que se montre l'excellence de sa nature. » En un mot, ce n'est qu'en devenant sociable qu'il devient un être moral, un animal raisonnable, le roi des autres animaux et l'image de Dieu sur la terre. » (*Œuvres inédites*, p. 358.) Il est vrai que, par une de ces contradictions qui lui sont familières, il écrit aussi : « La société est naturelle à l'espèce humaine comme la décrépitude à l'individu. Il faut des arts, des lois, des gouvernements aux peuples, comme il faut des béquilles aux vieillards. » (*Lettre à M. Philipolis.*) Il a une telle antipathie pour les institutions sociales, qu'il les accuse d'augmenter le sentiment de la douleur et de la mort : « Le sentiment de la mort et de la douleur est presque nul dans l'ordre de la nature. Ce sont les hommes qui l'ont aiguisé. Sans leurs raffinements insensés, sans leurs institutions barbares, les maux physiques ne nous atteindraient, ne nous affecteraient guère, et nous ne sentirions pas la mort. » (*Lettre à Du Peyron.*)

sophes qui ont préparé la Révolution, on ne saurait confondre les principes de 1789, qui ont consacré dans la législation et dans les institutions de grandes réformes civiles, politiques et judiciaires. C'est une grande exagération de dire, comme l'a fait Taine, que la Révolution est un grand brigandage philosophique, que « le vol et l'assassinat sont inclus dans ses dogmes, mais comme un couteau dans un étui[1] ». Les idées de liberté, de justice, d'égalité, de souveraineté, sainement entendues, ne sont que l'application à la politique de la raison et du christianisme et ne conduisent ni au vol ni à l'assassinat. C'est leur déformation par le fanatisme, l'ignorance, les passions et les sophismes qui rendent les principes de 1789 dangereux. Ces principes ne sont pas plus responsables des crimes de la Révolution que la religion catholique ne l'est de l'assassinat de Henri IV et le patriotisme de l'assassinat du duc de Berri. Il y a un fanatisme religieux et un fanatisme politique; c'est au fond la même maladie de l'esprit qui prend, suivant les époques, une couleur différente. Mais Rousseau et les autres philosophes, dont j'ai analysé les doctrines, n'ont pas seulement préparé ce qu'il y a de bon dans les principes de 1789, ils ont une part de responsabilité dans les excès révolutionnaires et anarchistes par les maximes anti-sociales qu'ils ont propagées et qui sont accueillies avidement par les fanatiques, les mécontents, les ambitieux, les déclassés, les envieux, les alcooliques, les dégénérés, dont les instincts de révolte s'exaltent si facilement pendant les commotions sociales, quand le pouvoir central n'est plus assez fort pour les contenir. La Révolution française n'est pas diabolique, dans ses principes, comme le dit Joseph de Maistre, ce qui est diabolique, c'est la nature humaine pervertie par les sophismes qui engendrent le fanatisme.

Rousseau, sans avoir conscience de sa propre responsabilité, avait cependant le sentiment de la responsabilité des philosophes, quand il disait : « Les fausses maximes sont plus redoutables que les crimes parce qu'elles engendrent une infinité de crimes. » Il redoutait les conséquences de la propagande athée et matérialiste sur les mœurs, la famille, le mariage[2]. Les philosophes athées et

1. Taine, *Le Gouvernement révolutionnaire* t. I, p. 232.

2. « Considérons de sang-froid les discours de nos philosophes, dignes apologistes du crime... Ne dirait-on pas qu'en s'attaquant au plus saint et au plus

matérialistes se rassuraient contre le danger de leurs théories, en disant que les théories n'exercent aucune influence sur les actions. « On ne peut faire aucun mal aux hommes, disait d'Holbach, en leur proposant des idées... Nul ouvrage ne peut être dangereux, même s'il contenait des principes évidemment contraires à l'expérience et au bon sens... Ce ne sont point des maximes qui déterminent les hommes [1]. » La Mettrie pensait de même : « Nos hypothèses sont sans danger, disait-il... Les vérités philosophiques ne sont que des systèmes où chacun peut prendre son parti parce que *le pour* n'est pas plus démontré que *le contre*. Ce ne sont que des hypothèses sans influence dans la pratique [2]. » Voltaire, qui redoutait les conséquences de l'athéisme, ne partageait pas cet avis ; à propos du livre de Boulanger intitulé : *Le Christianisme dévoilé*, il écrivit à Mme de Saint-Julien le 15 novembre 1766 : « Ce livre conduit à l'athéisme, que je déteste... Je ne réprouve pas moins ce livre comme citoyen ; l'auteur paraît trop ennemi des puissances. Des hommes qui penseraient comme lui ne formeraient qu'une anarchie et je vois trop par l'exemple de Genève combien l'anarchie est à craindre. » Mais il se rassurait contre le danger des idées de Boulanger, de d'Holbach et des autres philosophes athées, en pensant que le peuple ne les lisait pas [3].

Voltaire se trompait : les idées philosophiques arrivent au peuple avec une extrême rapidité; elles ont commencé à se répandre dans les salons, dont l'influence était très grande au XVIIIe siècle et peut se comparer à celle de la presse. De sa retraite de Ferney il a utilisé cette influence des salons dans l'intérêt de ses idées philosophiques et n'a cessé de recommander à ses amis d'agir sur l'opinion par les salons. Il a répandu aussi ses idées par une multitude de pamphlets, de contes, de romans, de poésies légères, de facéties, qui pénétraient dans toutes les classes de la société. « Ce

solennel des engagements, ces dangereux raisonneurs ont résolu d'anéantir d'un seul coup toute la société humaine, qui n'est fondée que sur la foi des conventions? « (*La Nouvelle Héloïse*, partie III, l. XVIII). Rousseau reproche aux philosophes de démoraliser les hommes par leurs sophismes, de détruire toute religion, tout libre arbitre, par conséquent tout remords, de saper les bases de la morale en paraissant expliquer la nature, qu'ils n'entendent pas comme lui. (*3e Dialogue.*)

1. *Système de la nature*, t. II, ch. XIII; t. I, ch. XIV.
2. *Discours préliminaire.*
3. *Dict. Phil.*, voir *Dieu.*

n'est point, disait-il, de gros volumes in-folio qui font des révolutions, ce sont les petits livres portatifs à 30 sous, les pamphlets courts et mordants, pleins d'épigrammes et de bons mots. Il comparait ces pamphlets à des lames bien affilées, qui pénètrent dans le cœur et donnent la mort. Comme il se disait inférieur à d'Alembert et à Diderot pour l'étendue des lumières et des connaissances et très supérieur à eux dans l'art de rire et de faire rire, il fit de l'ironie et de la bouffonnerie des instruments redoutables de combat et de propagande. Il y ajouta la grivoiserie par goût naturel, par tactique pour augmenter le nombre de ses lecteurs. C'est dans ce but qu'il composa *La Pucelle*, à l'imitation de l'Arioste et de l'Aretin, pour tourner en dérision les idées chrétiennes et les héros chrétiens, pour gagner à son parti de nombreux lecteurs, en flattant leur goût pour la grivoiserie. Ce poème devint tellement populaire que, d'après Condorcet, Voltaire à son retour triomphal à Paris en 1778 fut accueilli à la sortie de la Comédie-Française par les cris enthousiastes de la foule : *Vive la Pucelle! Vive Calas!*

Le procès du chevalier La Barre vint révéler à Voltaire les dangers de cette propagande anti-chrétienne et des poésies licencieuses. En effet, le poème de *La Pucelle*, le *Dictionnaire Philosophique* et l'*Épître Uranée* furent trouvés chez La Barre et le 1er juillet 1766, d'Alembert écrit à Voltaire que La Barre et ses amis dirent à leur interrogatoire « qu'ils avaient été induits à l'acte de folie qu'ils ont commis par la lecture des livres des Encyclopédistes ». Voltaire protesta contre cette allégation, non point en niant, comme d'Holbach, l'influence des idées sur les actions, car personne n'était plus convaincu que lui de cette influence [1], mais en doutant des déclarations de La Barre, que

1. Voltaire reproche même à Corneille de mettre dans la bouche de Photin des maximes de scélératesse : « maximes cent fois plus dangereuses, quand elles sont récitées devant des princes avec toute la pompe et toute l'illusion du théâtre ». Je ne m'en dédis point, je ne connais rien de si affreux que ces vers

> Le droit des rois consiste à ne rien épargner;
> La timide équité détruit l'art de régner.

(*Lettre de Voltaire au comte Campi*, 8 juillet 1774.) Voltaire n'avait pas tort de croire que les princes vont chercher des encouragements et des excuses à des crimes d'État dans des maximes de théâtre. Cicéron raconte que César avait toujours à la bouche ces vers d'Euripide dans *Les Phéniciennes* : « S'il faut commettre l'injustice pour arriver au pouvoir, commettons-la, mais, en toute autre circonstance, soyons honnêtes » (*de Officiis*, l. III, § 21). Talleyrand raconte aussi,

d'Alembert lui avait rapportées ; « J'ai bien de la peine à le croire, lui répondit-il; les fous ne lisent point, et assurément nul philosophe ne leur aurait conseillé des profanations. »

Dans les très nombreuses lettres qu'il écrivit à ses correspondants sur cette affaire, dont le souvenir le poursuivit nuit et jour pendant de longues années, Voltaire prétendit, et les historiens l'ont répété après lui, que La Barre avait été condamné seulement pour avoir chanté une chanson obscène et n'avoir pas ôté son chapeau devant une procession de capucins; il passa sous silence le délit de sacrilège, qui était alors très sévèrement puni, et que La Barre et ses amis avaient commis en donnant des coups de sabre à un crucifix, qu'ils avaient ensuite couvert d'immondices. Dans une lettre adressée à Voltaire le 16 juillet 1766[1] d'Alembert parle de coups de canne donnés au crucifix par La Barre et ses amis[2], et Voltaire lui-même, dans une lettre postérieure, reconnaît que La Barre et

dans ses *Mémoires*, t. I, p. 104, que Napoléon Ier aimait à réciter, en se les appliquant, ces vers de *Cinna* :

> Tous ces crimes d'État qu'on fait pour la couronne,
> Le ciel nous en absout, alors qu'il nous la donne.

1. Voltaire avait été lui-même poursuivi en 1761 pour un délit de ce genre. Il avait demandé la translation de l'église et du cimetière de Ferney, trop voisins de son château, et, sans attendre les formalités requises, il avait fait abattre l'église, raser les murs du cimetière et déplacer la croix, en s'écriant : « Otez-moi ce pendu de là ». Voltaire remua ciel et terre pour éteindre la poursuite criminelle, qui fut commencée contre lui. Par l'entremise de Choiseul, il demanda même au Pape des reliques pour la nouvelle église qu'il construisait. Le conseiller François Tronchin fit même, dans son intérêt, le voyage de Dijon, pour voir le procureur général et le premier président. La poursuite fut arrêtée. Mais le Procureur général écrivit à Voltaire une lettre sévère, que celui-ci n'a certainement pas conservée dans ses papiers. (*François Tronchin*, par Henry Tronchin, p. 160-167.)

2. Les amis de La Barre étaient le jeune Etalonde, fils du président d'Abbeville, et les jeunes Moisnel et de Maillefeu, âgés de quinze à seize ans. Ces deux derniers furent relâchés, à cause de leur jeunesse. Etalonde prit la fuite et fut condamné par contumace; il se réfugia en Prusse, où Voltaire lui fit donner par le roi une place d'officier dans un régiment. La Barre était le petit-fils d'un lieutenant général des armées et parent du cardinal Le Camus. L'évêque d'Arras tenta de le sauver, mais Louis XV refusa la grâce. La Barre fut décapité et brûlé; d'Alembert raconte qu'un religieux italien lui dit qu'à l'inquisition de Rome ce jeune fou aurait tout au plus été condamné à un an de prison. Frédéric, toujours plaisant comme Voltaire, lui écrivit qu'il aurait rendu le jugement suivant : « Vous avez brisé une statue, je vous condamne à la rétablir;... vous avez lu les ouvrages de Voltaire, oh! ça, monsieur le jeune homme, il est bon de vous former le jugement; pour cet effet on vous enjoint d'étudier la *Somme* de saint Thomas et le guide-âne de monsieur le curé. L'étourdi aurait peut-être été puni plus sévèrement de cette manière qu'il ne l'a été par les juges; car l'ennui est un siècle et la mort un moment » (7 août 1766).

ses amis ont été condamnés pour avoir imité Polyeucte et Néarque.

En écrivant *La Pucelle*, qui était une des lectures favorites de La Barre, Voltaire avait voulu écraser l'Inf. sous le ridicule et en même temps amuser ses amis et le public. Lui qui avait une prodigieuse facilité de travail, qui composait une tragédie en quelques semaines, travailla plus de trente ans à ce poème, pour perfectionner son dévergondage et ajouter de nouveaux chants, dont il envoyait la primeur à ses nombreux correspondants, même à des femmes d'un rang social élevé, car il enrôlait les femmes du monde dans l'armée des Encyclopédistes. Il a joué ce rôle de chef de parti et d'amuseur toute sa vie, même dans sa vieillesse; à quatre-vingt-un ans, il écrivait à d'Argental, le 24 novembre 1774 : « Vous verrez ce que peut encore un jeune homme de quatre vingt-un ans quand il veut vous amuser et vous plaire. » Il se compare en riant à Aretin et à Arlequin : « Je suis comme l'Aretin en commerce avec toutes les têtes couronnées, écrivait-il au marquis d'Argenson le 25 juin 1745; mais il s'en faisait payer pour les mordre et je ne demande rien pour les amadouer. » « Je mets les princes à contributions comme l'Aretin, mais c'est avec des éloges. » (Au même, auguste 1745.) Il amuse les rois, les ministres, les grandes dames, les jeunes gens par ses facéties, ses bouffonneries. Il rit de tout; il se moque de tout, surtout du Christianisme, il ricane, il fait consister la sagesse et le bonheur à se moquer de tout et il conseille à ses amis d'en faire autant : « J'ai résolu de me moquer des gens jusqu'à mon dernier soupir, écrit-il à d'Alembert le 1er janvier 1773. Je suis volontiers comme Arlequin condamné à mort, à qui le juge demanda de quel genre de mort il voulait périr : il choisit fort aisément de mourir de rire. »

Ce rôle de plaisant, qu'il jouait par goût naturel et aussi par tactique, lui a fait oublier quelquefois ses devoirs de philosophe et sa responsabilité d'écrivain. Démon d'esprit, de grâce et de malice, il a fait une œuvre utile en combattant par le rire l'intolérance, le fanatisme, les persécutions et les hypocrisies, en jetant à pleines mains le sel le plus fin sur les ridicules, les folies et les cruautés de son temps. Mais, tout en admirant le merveilleux génie de Voltaire et celui d'Aristophane, il est permis de penser qu'ils ont trop ri[1],

1. Dans une lettre adressée à Mme du Deffand le 7 septembre 1774, Voltaire reconnaît lui-même qu'il a trop ri. En effet, il rit de ses amis après leur mort,

le premier, quand il n'a vu qu'une matière à bouffonneries dans la délivrance d'Orléans, le second quand il a fait rire de Socrate et contribué à sa condamnation par ses injustes critiques. L'exemple de La Barre et de ses amis, qui ont été induits, d'après leurs interrogatoires, à leurs actes de folie par la lecture de *La Pucelle* et d'autres livres de Voltaire, montre que le rire, comme la ciguë peut tuer. En tuant dans l'âme des jeunes gens par des bouffonneries déplacées le culte des souvenirs glorieux de la France et de l'héroïne qui l'a sauvée, et le respect des choses saintes, en mêlant l'obscénité à l'impiété, Voltaire, qui, suivant l'expression de Michelet, était un satyre d'imagination, a servi la cause de l'anarchie anti-patriote, anti-militariste et anti-religieuse. J'ai constaté que ce poème de *La Pucelle* exerce toujours sur les jeunes gens une influence malsaine; j'ai même jugé en police correctionnelle un jeune homme qui, ne pouvant l'acheter, en avait volé un exemplaire à l'étalage des galeries de l'Odéon. Si aux qualités admirables de son esprit il avait ajouté l'impartialité du jugement et la dignité du caractère, s'il avait refréné sa passion du dénigrement antichrétien, il aurait évité beaucoup d'erreurs [1] et son influence, heureuse par de beaux côtés, n'aurait pas été malfaisante par d'autres.

il rit de la France et des Français qu'il traite de singes, de tigres et de fous, il rit du peuple, qui n'est pour lui que la canaille, il rit de la gloire militaire et des grands capitaines, il rit des Polonais, il rit du genre humain. Il rit même de sa mère, qui était une femme très spirituelle, qui avait transmis à son fils les dons de la grâce et de l'esprit. Comme elle avait été très courtisée par des gens de lettres, voici comment en parle son fils :

Dans tes vers, Duché, je te prie,
Ne compare pas au Messie
Un pauvre diable comme moi;
Je n'ai de lui que sa misère,
Et suis bien éloigné, ma foi,
D'avoir une vierge pour mère.

Comme le chansonnier Rochebrune avait été très assidu auprès de sa mère, Voltaire ne craignit pas de se dire en riant bâtard de Rochebrune dans les vers suivants adressés au duc de Richelieu :

Je crains bien qu'en cherchant de l'esprit et des traits
Le bâtard de Rochebrune
Ne fatigue et n'importune
Le successeur d'Armand et les esprits bien faits.

1. Sa passion antichrétienne, en altérant la justesse habituelle de son esprit, lui fait dire de saint Thomas que c'est le galimatias incarné, de Dante, que c'est un fou, que saint François de Sales a fait deux enfants à Mme de Chantal (*Lettre à Madame du Deffand*, 12 décembre 1768), que saint Hyacinthe était fils ou bâtard de Bossuet (*Lettre à d'Alembert*, 18 février 1768), que Bossuet n'était point un chrétien sincère (*Lettre à Burigny*, 12 septembre 1761), etc., etc.

Le seul grand philosophe du XVIIIe siècle qui a eu une influence uniquement bienfaisante, malgré quelques erreurs de détail, c'est Montesquieu, parce qu'il a toujours examiné les questions politiques, religieuses et sociales sans passion, sans esprit de parti[1], avec une pénétrante compréhension de tous les aspects de ces problèmes très complexes, tirant ses principes de l'expérience et de la nature des choses, proposant la réforme des abus avec prudence, s'efforçant de faire aimer par tout le monde ses devoirs et sa patrie. Il laisse à d'autres les déclamations, les diatribes contre les lois, les gouvernements, les institutions sociales. Aussi n'ai-je jamais vu un théoricien de l'anarchie ou l'auteur d'un attentat anarchiste invoquer l'autorité de Montesquieu et chercher une explication de sa théorie ou de son attentat dans les écrits de ce philosophe.

LOUIS PROAL.

1. Voltaire disait qu'il était homme de parti et de parti persécuté.

Psychologie de l'Idée de Substance

I

L'*Être* s'ordonne par la vie qu'il dépasse en extension, puisqu'il comprend, de plus, l'inorganique et l'abstrait. On a beau nous dire, en effet, que la conscience le fait, seule, perceptible, et qu'il s'efface avec : L'esprit ne veut pas qu'on détruise ce qui fut sien une fois. Un monde inanimé serait comme s'il n'était pas : il *serait* pourtant, comme la pensée est dès qu'elle est possible. L'existence nous pénètre de telle sorte que nous ne saurions l'enclore dans notre espèce ni dans notre durée.

Il suffit de poser la question de l'être, pour se mouvoir aussitôt dans l'évidence, le contradictoire et l'impossible. Être, évidemment, nous savons, et surtout nous sentons ce que cela signifie. Mais qu'on nous prie de préciser. Nous nous effarons, puis, nous sourions. Car nous avons aussitôt reconnu qu'on nous pressait d'élucider le secret du monde et de la vie.

L'être, c'est la réalité de tout ordre, spirituelle ou sensible, dans l'ensemble et le particulier, l'espèce et l'individu, le tout et la partie. Il pose ce réel qui à son tour le pose et le remplit. Il manifeste de l'univers, de l'univers cosmique et de l'univers intellectuel, l'essence incompréhensible et l'infinie diversité. Le mot même qui le désigne figure son insaisissable lumière. Le verbe exprime la moelle de la parole qui n'agit que par lui, qu'elle l'exprime ou le sous-entende. Or, *être* est le verbe du verbe. Tout ce qu'énonce le langage impuissant déroule ses modes sans fin, et ne l'entame point... Nous savons, nous disons, *comment* les choses sont, *ce qu'elles* sont, nous ne pouvons même pas nous le demander.

L'être persuade sans recours sous les formes contraignantes de la sensation ou de l'idée. Nul ne l'évite, mais il s'impose sans se livrer, et, pour reculer jusqu'à lui, la connaissance ne l'avance guère. Car sa limite suit celle de nos forces... Il se marque ou se rend sensible par ses différenciations et nous le saisissons dans la

diversité de ses formes, perceptibles, justement, parce qu'elles se distinguent, parce que l'une n'est pas l'autre. Or, lui, l'être, par quel *autre* s'isolera-t-il, livrera-t-il sa nature singulière? Il s'avoue indéfinissable parce qu'on ne définit que par le différent, et que tout ce qui n'est pas lui et le pourrait découvrir par contraste, tout *non-être* dans son énoncé même, demeure absurde, et, à la lettre, inconcevable.

Il se place ainsi à la base de la méditation, et, philosopher revient à l'interpréter. Nous ne pouvons atteindre, réellement, ni la dernière nature des choses, ni notre propre nature, les apports des sens et de l'esprit pourtant restent susceptibles de ces assemblages variés que sont les systèmes. On peut, sur l'être, tel que le saisit en elle-même la pensée, fonder une théologie rationnelle, et Descartes l'a fait, on peut, partant de son type abstrait, dérouler depuis l'Unité première la théophanie métaphysique de Plotin. Il s'agit simplement de jouer du mot, ou, si l'on veut, d'en prendre une idée précise et de donner une définition préalable de ce qui, par définition, est indéfinissable.

Il y a un être de tout, de la pensée, de la matière, de la logique, des sens. Le soleil est, et la justice est, et peut-être il est un soleil de justice! Mais quelles réalités diverses le vocable trompeur n'enveloppe-t-il point, quelles réalités ou quelles irréalités! On ne s'étonne plus dès qu'on y songe que les philosophes l'aient accommodé à leurs fantaisies, jusqu'à le rendre méconnaissable peu à peu.

La théologie a reconnu « la plus générale » [1] des notions, et une des premières conçues par l'intelligence [2], dans cette notion que nous voyons aussi la plus claire, en même temps et la plus confuse. Elle a cherché à fixer la nature de la lumière qui éblouissait et à déterminer les traits de l'être souverain, pendant que la philosophie tentait de ramener à quelque principe originel le spéculatif et le sensible. Dans cette longue quête l'histoire marque les pas de l'esprit mais le procédé reste le même et le résultat, sous des réponses différentes, ne change pas.

L'être, et d'abord la réflexion s'en aperçoit, l'être se marque par ce qui le nie. Il est écoulement, disparition successive, et ne se

1. *Diction. de théologie catholique* de Vacant, art. ESSENCE.
2. Saint Tho as. *De Ente et Essentia* (Proœmium).

découvre que par son aptitude à passer dans le non-être, il se revêt d'attributs et de qualités, qui, par définition, s'en séparent et n'en laissent plus rien apercevoir. Nous l'affirmons stabilité, subsistance pure, nous ne le percevons que fuyant et déguisé. La propriété ne s'isole pas du corps et de l'acte, l'acte et le corps ne se révèlent que par des combinaisons de propriétés. Nous reconnaissons au passage les manifestations de la pensée et la justice nous échappe, nous décomposons en leurs éléments l'air et la pierre : nous ignorons ce que sont la pierre et l'air.

Dès lors, le premier travail de l'esprit, et il n'y manquera point, consistera dans la recherche et la fixation de ce qui lui semble durer sous les éléments mobiles, ou recevoir, invariable, les qualités, par elles-mêmes inexistantes, dans une restitution, au moins théorique, des nécessités qu'impose le concept. Aussi, la pensée s'attachant à l'être, la décompose-t-elle par l'analyse. Elle en élimine le transitoire, l'adventice, et tout naturellement arrive à imaginer hors du temps et hors de l'atteinte des sens comme de l'intelligence une... mettons un inconnu neutre et manifesté par ce même transitoire. Et c'est pourquoi le problème de l'être passe d'abord dans le problème de la substance.

*
* *

Le fond des choses n'est donc pas l'être apparent et passager, nommons-le de son nom, le phénomène, qui passe et nous leurre, mais une réalité plus intime et cachée que nous pouvons induire et que nous devons interpréter. De cette interprétation naît, proprement, la philosophie qui se caractérise assez bien par les façons diverses dont les hommes imaginent la substance inconnue, étoffe et source de la vie.

Et maintenant, il n'y a plus qu'à suivre du doigt sur l'histoire. Les cosmologies de la physique ancienne — sans la désigner expressément — trouvent la substance dans les similaires du sensible, construisent le monde par l'eau ou l'air avec Thalès ou Anaximène, ou par cet infini d'Anaximandre, toujours corporel. Les Pythagoriciens substituent à ces principes trop visibles le pur abstrait du nombre. Platon divinise la qualité pour en tirer le qua-

lifié, Aristote enfin met au point la théorie, et sous le nom de substance, comprenant des nuances telles que la matière, la notion, la synthèse, et passant de la transcendance à l'immanence [1], du ciel dans notre monde et peut-être dans notre esprit, devine, l'entend de ce classique sujet support des attributs qu'elle est surtout restée[2].

Plotin lui, restitue l'humain au divin dont tout dérive, et la théologie catholique, plus tard, le suit plus ou moins ouvertement. La substance, l'essence, la nature, l'être, la personne se confondent chez les Pères Latins, et, bien plus tard encore, la même tendance suscite la réaction de Scot qui veut voir dans l'être, un individu[3]. Mais Aristote demeure la source bientôt sacrée, saint Thomas définit l'essence selon l'esprit et presque la lettre du maître : ce par quoi et en quoi la chose possède l'existence; *quod per eam et in eam res habet esse* [4].

La philosophie ancienne et la scolastique, tout en avouant le procédé discursif par lequel se forme la notion, croyaient plus ou moins à un réel inconnu ou connaissable seulement par analogie. Avec les modernes, l'idée tend à se ramener à un schème logique, mais la substance retrouve par ailleurs sa place et son rôle. Elle est *pensée* pour Descartes et matière pour certains de ses successeurs qui tirent sans effort du maître idéaliste ce matérialisme métaphysique[5], elle ne fait que s'individualiser avec Leibniz, définir par Spinoza toute réalité. Elle devient chez Hegel *la Pensée*, une espèce de monstre métaphysique dont s'engendre l'univers par le simple jeu des oppositions... j'en omets.... L'agnosticisme contemporain ne s'en passe pas, et le scientisme, ce nain de la spéculation, après avoir nié tout réel hors du concret et du phénomène, demande au pur abstrait, d'engendrer le sensible, requiert la *force*, l'*énergie*, découvre dans le *mouvement* la genèse ces objets mûs[6].

La théologie actuelle, dans son louable effort pour rejoindre saint Thomas, et par saint Thomas, Aristote, ne tombe pas dans une telle pénurie. Elle adopte l'antique notion telle quelle et la

1. *Métaphysique*, l. VIII, 1.
2. L. Prat, *La Notion de substance*, Paris, 1905 (Thèse complémentaire, p. 5), Alcan.
3. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, ch. IX, p. 86 à 103 de la trad. fr.
4. Saint Thomas, *De Ente*, c. I (*in fine*).
5. Regis, p. 4. *Prat.*, ouv. cit.
6. Théorie de M. G. Le Bon.

définit en termes non équivoques. « Sur un même fond persistant, dit-elle, nous voyons successivement apparaître et disparaître des réalités accessoires ou des modalités, le premier fond persistant auquel peuvent se surajouter des réalités ultérieures; c'est la première substance au sens ontologique du mot..... Ce fond primordial auquel dans l'ordre ontologique, les réalités accidentelles ou modales doivent inhérer, ce premier sujet de l'ordre logique : οὐσία πρώτη c'est l'objet de la spéculation métaphysique[1]. »

Cet « ordre ontologique », on le sait, c'est l'ordre du réel.

Reprenez maintenant tout ceci pour votre propre compte. Cherchant l'être, vous avez éliminé de l'apparence tout ce qui est apparence, attributs, qualités, temps, espace, et vous êtes arrivé à ce paradoxe apparent : l'être est ce qui n'est pas. Ce « ce qui n'est pas est la substance » raison de possibilité de tout être. Est-elle quelque chose ou rien. Elle n'est pas *rien*, car, disant qu'elle n'est rien vous retombez dans le pur phénoménisme et d'autre part vous ne savez qu'imaginer sur ce qu'elle est. D'un point de vue rationnel deux possibles s'offrent à vous, ou la placer dans la matière ou dans l'idée, la mettre en effet dans la *relation* comme le veut M. Prat[2] ne fait que reporter un peu plus loin l'énigme, la relation participant de la nature, et ici du mystère des termes qu'elle unit. Mais dans l'embarras creusez davantage et voyez si vous ne mettez rien de vous-même dans une aussi étrange notion et si elle n'aurait point sa psychologie.

*
* *

Cette psychologie, M. Prat en esquisse le fond dans son bref et remarquable travail. « La relation du sujet à ses qualités ou modes », dit-il. est une notion essentielle à la pensée. Elle est encore le fait d'expérience constante et universelle de l'apparence des choses en leurs états et changement les uns par rapport aux autres et pour nos perceptions. Il est donc naturel que nous usions de cette notion générale, l'*imagination* et l'*induction* aidant, « pour prêter des sujets de notre invention aux phénomènes, là où la connais-

1. Mgr Mercier, *C. de Philosophie*, vol. I : *Métaphysique*, p. 18.
2. *Ouv. cité* (*in fine*).

sance des sujets réels nous est dérobée[1]... » Et plus loin il parla de ce « préjugé de la substance, c'est-à-dire de la disposition à admettre que, sous des qualités données, on peut imaginer, sans qu'il y est à cela rien d'illogique, un substratum qui serait, sinon quelque chose de parfaitement inconnu, quelque chose du moins dont l'idée serait sans aucun rapport avec les qualités définies auxquelles, on le suppose, elle pourrait servir de substratum[2]. »

L'imagination et l'induction aidant... « le préjugé de la substance des sujets de nôtre invention », « on peut imaginer » quels mots dangereux et troublants. Serions-nous vraiment dupes tout à fait.

A quoi correspond au juste cette notion, quelle en est la réalité, si nous pouvons et la poser et l'éviter, nous tâcherons de le voir. Pour le moment voici le point : le jeu naturel de l'intelligence nous vient d'amener à la conception d'un être insaisissable que dans l'incertitude nous allons façonner à notre gré.

La substance est d'abord un *besoin* de l'esprit. L'esprit, en effet, atteint et le sensible et l'idée. Mais il ne saurait concevoir celui-là comme une synthèse *autonome* d'attributs, celle-ci, comme un réel « par soi », un vrai réel. Il doit placer, sous l'apparence phénoménale un « il ne sait quoi »; ne serait-ce qu'une *force*, qui la réalise, et trouver une raison de la pensée possible en Dieu seul ou dans la pensée divinisée. Toujours hors de lui-même, hors de toute vie concevable, il *doit* avouer un inconnu qui l'explique, le soutienne, le produise, et la vie.

Qu'est-ce que l'être de l'être, qu'est-ce que cette substance que manifestent les apparences, ces êtres qui « ne sont pas ». La spéculation l'impose et aussitôt se détourne sans rien en dire. Plus même un cadre, un trou, pur inconnu, l'inconnu « en soi »... Mais l'inconnu, c'est à quoi l'homme ne consent pas. L'appétit sentimental rencontre la nécessité logique et aussitôt l'un comble l'autre. L'esprit s'arrête devant l'abîme qu'il s'est creusé, le cœur, de son débordement, remplit et franchit l'obstacle pour fleurir au delà, parmi les Champs-Élysées de la croyance et des systèmes, dans la destinée qu'il se fait.

C'est pourquoi, l'histoire de la philosophie développe sans fin l'histoire de la substance. L'homme s'est persuadé que l'être se

1. *Id.*, p. 34.
2. *Id.*, p. 43.

fixait, non dans les choses qui passent, mais dans le principe par quoi elles passent. Et, il a interprété, en effet, ce réel inconnu, le seul réel, par l'imagination, l'expérience, le désir. Il s'est mis tout entier dans les raisons qu'il en donnait. Il a construit son univers des éléments dont il voyait se manifester autour de lui la souveraine force, de l'eau, de l'air et du feu. Séduit par sa pensée même et la joie qui lui venait d'une action conforme à son destin terrestre, il a salué dans leur inaccessible lien les vertus dont il n'entrevoyait que l'ombre et divinisé le Beau, le Bien.

Plus tard, le travail incessant et têtu de son intelligence lui imposait par un ultime effort d'analyse un premier nécessaire : Dieu était, et bientôt l'immense ruée des sentiments toujours déçus et trouvant une fois leur place, faisait de ce Dieu le Dieu des chrétiens. La substance ne se bornait plus à l'analogie du sensible, à l'idéalisation des qualités aux effets de la logique et au mouvement de l'abstrait : elle prenait de l'homme une vie humaine et profonde, elle devenait le centre de l'émotion comme de la pensée. Elle réalisait tout, toute Force, et la Rédemption, et l'Amour et on l'atteignait par la longue pratique des vertus et l'austère travail de la contemplation. Pour des jours et des jours elle commençait d'entraîner à sa suite les âmes désormais affranchies du goût de la terre et ingénieuses à se torturer pour conquérir le bonheur qu'elle promettait. Son règne s'étendait de peuple en peuple, de génération en génération et vers elle montait, et elle était, l'unanime clameur des êtres vers la vie que ne donnait point la vie décevante d'ici-bas.

On a essayé depuis de s'en passer et nous l'essayons encore, mais il nous faut nous résoudre, ou à ne plus rien comprendre, ou à remplacer la notion que le temps et les hommes ont si prodigieusement enrichie par un abstrait dont la sécheresse effraie l'âme la moins imaginative et qui ne garde que les inconvénients de la souveraineté. Car, qu'est-ce que cette attraction, cette énergie, cette force dernière par laquelle nous rendons compte et des choses et de la synthèse des choses, sinon un Dieu incolore et neutre — un Dieu — zéro!

Je ne veux pas dire, qu'on y prenne garde et je m'expliquerai là-dessus, je ne veux pas dire ni faire dire à personne que Dieu se confonde avec la substance, j'entends seulement que la substance impose et suppose Dieu.

Voici donc une idée à forme logique et, quant au procédé, fruit dernier de l'abstraction puisqu'elle en marque le terme, qui s'étoffe de toute la richesse de l'esprit ou du cœur et se réalise par l'absorption intégrale du réel humain. Là où il n'y avait rien, désormais il y a tout, et il y a tout parce qu'on y a tout mis. Quelle part cependant « l'imagination », « l'induction », « l'invention », l'expérience prennent-elles, à ce subtil, à ce suprême épanouissement des forces de l'homme et faut-il ne voir dans la substance ainsi comprise qu'un simple jeu du pouvoir discursif renforcé de l'unique apport du sujet, faut-il lui dénier toute réalité réelle? Nous touchons au point central du problème de la philosophie, de l'être, et de la connaissance.

II

La théologie pose la question à sa manière, qui porte loin, et la traite par une méthode profitable à chacun. Elle en sait l'importance et la montre nous conduisant « au cœur même de la métaphysique générale, science de l'être en tant qu'être, et par là au centre de toute la philosophie[1] ». Elle l'inscrit sous cette formule : distinction entre l'essence et l'existence et sous ce titre commun aux scolastiques *De Ente et Essentia.* Et sous des divergences apparentes elle s'accorde sur cette solution que déjà nous résumons d'un mot : la réalité de l'être par la réalité de Dieu.

Et d'abord, il nous faut quitter tout scrupule quant à une dissemblance de terminologie. En droit, *l'essence*, identique en son fond à la *substance*, peut s'en distinguer par une manière de spécialisation, et une détermination plus précise, elle peut être la forme, nette, caractérisée, voire parcellaire de l'ensemble premier, en fait, la synonymie reste complète. Des manuels comme celui de Mgr Mercier l'avouent explicitement, un vocabulaire à demi officiel, un dictionnaire orthodoxe définissent l'essence, comme Aristote la substance, « ce qui forme le fond de l'être, par opposition aux modifications qui ne l'atteignent que superficiellement ou temporairement[2]... »,

1. Garrigou-Lagrange, *La distinction réelle d'essence et d'existence et le principe d'identité* (*Rev. des Sciences philos. et théol.*, an 1909, p. 308).
2. *Métaphysique*, p. 32 et 98.

ce à quoi enfin tout le reste est attribué[1]... M. Prat rappelle que, le sens aristotélicien un peu noyé, les mots *natura-essentia-substantia* devinrent identiques pour les Pères Latins[2]. En un mot l'essence affirme le nécessaire initial par accident, ce par quoi une chose est ce qu'elle est. Nous restons bien au point où l'esprit vient de parvenir.

Ceci posé, voici pour toucher d'abord au vif l'argumentation de saint Thomas.

« ... N'importe quelle essence ou quiddité est concevable sans qu'on y englobe la moindre idée de son existence. Je puis savoir ce qu'est l'homme ou le phénix et ignorer s'ils existent en fait. Donc l'existence est évidemment autre chose que l'essence ou la quiddité, *à moins que peut-être il n'y ait un être dont la quiddité et l'essence s'identifient...* » Mais ce qui possède un être réel, hors de l'imagination ou de la logique, doit le recevoir de quelque part. « Or, ce qui tient son existence d'un autre se ramène comme à sa cause première à ce qui existe en soi, il y a donc nécessairement un certain être qui donne l'existence à tous les autres, par là même qu'il est, sans rien de plus, sa propre existence[3]... »

Les deux textes qui se suivent, à deux ou trois lignes près, sont probants et expriment sans détour une vue téléologique. Quand saint Thomas, par des raisons qui deviennent meilleures chez ses commentateurs, explique la distinction entre l'être et l'essence, le principe même lui importe moins que la fin où il le mène. La séparation des deux termes va lui permettre de prouver Dieu en l'établissant comme l'essence finale, indispensable, où toute essence *doit* prendre l'existence et le simple, souverain, qui donne vie à tout, puisque tout « autre » est composé, au moins de matière et de forme.

Par là se fondera la démonstration classique dite du premier nécessaire. Les théologiens ne désavouent pas cette portée utilitaire de la manœuvre. Domet de Vorges écrit : « C'est par opposition à la simplicité absolue de l'être divin que la distinction de l'existence et de l'essence a été appliquée aux créatures[4]. » Et M. Hourcade :

1. Aristote, *Métaphysique*, VII-3 et *Dictionnaire de Théologie* de Vacant, art. *Essence*, col. 818.
2. Ouv. cité, p. 3.
3. *De Ente et Essentia*, chap. v. Je cite d'après l'édition Bruneteau (Bloud, 1914).
4. *Abrégé de Métaphysique*, t. II, p. 5.

« C'est une nécessité métaphysique que l'être matériellement en puissance conserve immuablement cette marque originelle de potentialité et soit causé et gouverné par le premier moteur en fonction de cette même passivité[1]... »

La formule de saint Thomas rapportée ci-dessus prête à confusion, et il vient tout de suite à l'esprit qu'on y parle à propos des essences sans existence, de réalités tout imaginaires ou conceptuelles comme justement « l'homme » en tant que notion et le phénix. Le Fr. Garrigou Lagrange, plus rigoureux, explicite ainsi l'argument.

« L'acte ne peut être multiplié et limité que par une puissance réelle, réellement distincte de l'acte lui-même.

« Or, l'existence, dans les créatures est un acte ultime qui, de fait, est multiplié par les essences des différentes créatures (pierres, plantes, animaux, hommes).

« Donc, l'essence, dans les créatures, est puissance réelle réellement distincte de l'existence[2]. »

Reprenons à notre tour les données trop contenues par cette armature logique. Il nous semble, en effet, que les essences différenciées dont se constitue par l'acte et la matière l'univers physique et celui de l'intelligence, précisément parce qu'elles subsistent en acte et se multiplient, supposent une force, un principe qui les font devenir puis les maintiennent ce qu'elles sont. Cette force, leur être ou leur raison d'être, la tirent-elles d'elles-mêmes, se causent-elles enfin ?

Dans l'affirmative il faut supposer qu'alors, en effet, leur essence s'identifie à l'existence. Mais voyez la difficulté ! Alors, ou apparaissent autant d'êtres « premiers » que de substances diverses et avec les essences se multiplient aussi les dieux, ou s'impose à elles une cause *commune* qui du coup s'en sépare dépassant leur individualité. On n'erre donc point en croyant qu'en soi l'essence ne justifie pas de l'existence qu'elle doit recevoir et que, hors des essences ou dans une essence initiale permane l'être de qui tout être prend son être.

De ce point de vue on voit s'effacer toute contradiction à la thèse thomiste. On lui reproche de prendre l'existence pour un accident

1. *Bulletin de litt. ecclésiast. publié par l'Institut de Toulouse*, 1908, p. 28.
2. *Art. cité*, p. 310.

et de confondre « affirmer » et « percevoir ». Mais précisons. Si on entend qu'une essence *est*, se réalise, nul ne fait difficulté pour admettre qu'elle implique évidemment l'existence, si on parle d'une essence réellement possible, la question revient à se demander si oui ou non il convient de l'appeler *essence*. Si oui, puisque par hypothèse elle n'est pas encore, qui n'admettra que l'existence s'en sépare? La controverse vient donc d'un défaut d'entente sur la terminologie. Quand les thomistes parlent de l'essence *possible*, on leur objecte l'essence *réelle* dont ils disent simplement et fortement que l'être peut « s'en séparer ».

Car le débat porte jusque-là, il s'agit de savoir si l'essence se donne l'être ou si elle le reçoit, si elle *est* l'existence ou si elle *l'a*. Saint Thomas n'hésite point : il marque la différence pour amener l'identité. Il sépare l'essence de l'existence pour mieux la lui rattacher, il isole l'être dans une essence suprême pour bien établir que tout vient de l'Être et que seul l'Être est.

Par une telle doctrine la théologie prévient les erreurs capitales du panthéisme et du dynamisme particulariste, de Spinoza, si l'on veut, et des païens. L'être reste personnifié dans une substance première, et, pour en procéder, tout en relève dans l'ordre de la production. Aussi le Dieu thomiste règne-t-il dans le ciel de l'orthodoxie, impeccable et logique dans ses attributs contradictoires. Un, à la fois, et présent par son action en toute chose, incorruptible et participé, Être ineffable, inimitable et inattingible, dont le bruit de nos pauvres jours manifeste cependant un dernier et fidèle écho.

Quelle sagesse, quel sens de la mesure, de la finesse, de la profondeur l'Église n'affirme-t-elle pas encore ici! Elle propose à l'adoration du fidèle le plus acceptable des aboutissants philosophiques : un Maître à la fois cause du monde et garanti du contact individuel, sans cesser de tout produire, seigneur des choses et des pensées, seigneur de l'être, sans que les pensées ni les choses, ni l'être sous lequel il manifeste son pouvoir vienne ternir son inconcevable majesté.

Je ne me serais pas arrêté pourtant à ce point de théologie s'il ne m'avait paru devoir provoquer dans l'examen des idées de substance et d'être un progrès décisif. La thèse thomiste, en effet, à la considérer dans toute sa portée, prend une valeur psychologique et

humaine d'un intérêt singulier. La question qu'elle résout est bien celle qui se pose dès que l'analyse nous a mené jusqu'à la substance. Ce fond inconnu des choses où nous parvenons alors, pouvons-nous lui attribuer un sens quelconque et seulement le postuler? L'esprit y arrive d'une part comme à son terme inévitable, et d'une autre il semble bien que nous veuillions ériger en objet un simple résidu logique. La substance, enfin, nécessité, quelle nature lui donner, qu'en faire, une simple abstraction, un énigmatique réel, précisément le seul réel?

La question, n'en déplaise au positivisme de la philosophie moderne, ne se tranche pas d'un mot, et on n'a pas tout dit quand on a dédaigneusement relégué la notion en jeu parmi les fantômes de la scolastique. Que reste-t-il, pour prendre l'exemple le plus favorable aux négateurs, que reste-t-il quand on enlève d'une pierre la couleur, la forme, le grain, les qualités propres de la matière dont se forment ses molécules?

Il ne reste rien, réplique-t-on avec ironie, sauf peut-être la lapidéité dont parle saint Thomas?

Pardon, il reste la force qui a joint ces divers éléments, qui les maintient unis, il reste la raison qui justifie la pierre et toutes les pierres, l'être de tous les êtres.

La substance est donc bien le décevant mystère qui arrête l'esprit dans sa course vers le savoir. Si nous ne nous contentons pas du pur phénomène que constitue la philosophie du devenir, si nous apprenons à dépasser les apparences, si nous ne bornons pas tout possible au réel qui apparaît, si nous pensons enfin, et, quittes à nous dérober ensuite, avouant notre impuissance, nous osons consentir à une raison des choses qui nous échappe, nous ne contestons plus qu'il soit un problème de l'inconnue première, un problème de l'être... et de la connaissance.

D'autant plus que nous y avons fait quelque chemin. La substance, telle que la pose une première analyse, telle que la définit dans l'ensemble Aristote, support des accidents, ou même « ce par quoi une chose est ce qu'elle est », ne va pas, explicitement, au delà du terme d'une opération logique. C'est une fin, une nécessité de l'esprit connaissant qui, jusque-là, ne se renseigne en rien sur sa portée ni sa nature. On peut la prendre pour un simple cadre favorable à la spéculation, une formule commode sans réalité

d'aucune sorte. Rien ne la vivifie, tant que n'entre pas en jeu l'être et l'existence.

Mais alors elle rencontre son vrai caractère, et de *rien* qu'elle était, devient *tout*. Elle reçoit, et, recevant, d'abord elle donne. Lieu des accidents ou des qualités, pour un peu, leur prétexte, neutre et propre à tout devenir, par une sorte d'autogenèse, elle tire, si j'ose dire, devenir, qualités, accidents, de sa propre énergie et, en tout cas, leur confère seule une authentique réalité. Le réceptacle inerte et sans relief s'identifie à la force agissante et précise qui légitime et produit tout. Et l'être, retournant à son principe, y retrouve du même coup sa cause et sa définition.

Aristote déjà, suivant Platon, avait conduit l'idée de substance à l'aboutissant nécessaire du premier être, premier moteur. Il appartint à saint Thomas, par la distinction dont nous essayons de nous rendre compte, de parfaire l'œuvre en ce sens et de ramener à Dieu même, sans ambages et sans nuages, à un Dieu profondément caractérisé, la notion de la substance-être, de la *vraie* substance.

Il est certes des substances *possibles* qui se résolvent en de simples concepts, des substances *réelles* que produit sous l'impulsion de l'acte, l'union matière-forme : à toutes ces substances, l'acte, l'existence, demeurent extérieurs, du moins en tant que causes; il n'en est qu'une, et il ne peut en être qu'une qui réalise en elle et en soi, dans une éternelle unité-simplicité, essentielle, l'éternel acte pur.

Nous arrivons ainsi, grâce à saint Thomas, soit à une vue définitive sur la substance, soit à pousser plus loin. Peu importe, en effet, que nous entendions par substance celle qui reçoit l'être, ou que nous réservions ce nom à la seule qui s'identifie à son être. L'essentiel devient cet être et c'est à lui désormais que nous nous arrêtons, de lui que nous repartons, mais remarquez avec quel avantage : il avait d'abord dessiné le premier mouvement incertain et vague de la conscience, tout embrassé sans rien définir, indifférent et universel; l'analyse le dépouillant et le dépossédant de ses attributs successifs semblait n'en rien laisser; à sa source, voici qu'il reprend sa force singulière, qu'il s'affirme ce qu'il est, l'être, et non le néant, cela de qui tout vient, où tout revient, l'énergie universelle et première, l'acte pur qui, expliquant tout, doit s'expliquer lui-même. La substance n'est plus que lui ou

capacité pour lui. Il règne seul, cette fois, absolu, déterminé. Et, source de vie ne sera-t-il point source de connaissance? L'esprit dans ses démarches nous a mené jusqu'à ce suprême sphinx, auquel il va poser, semble-t-il, sa suprême question.

III

Nous voici donc à un principe que posent les choses, ou l'esprit d'après les choses, et d'où, semble-t-il, doit partir pour se fonder et se légitimer la connaissance. De l'être, en effet, découle une philosophie, la philosophie traditionnelle, que depuis Aristote on a développée sans la réformer jamais, contre laquelle se brisent tous les essais de nouveauté qui, par son exacte valeur, dénonce l'exacte valeur pour l'intelligence des possibilités d'ici-bas.

Au début et au terme de la pensée, dit cette philosophie, s'affirme sans se découvrir, un *être*, sous des raisons d'être, dont subsiste la pensée comme d'une nourriture mystérieuse. Cet être se cache dans la force nécessaire qui groupe attributs et qualités, en un tout que, par eux-mêmes, ils ne sauraient produire, et remonte jusqu'à la source de la vie. L'intuition l'éprouve et l'analyse en sort pour y aboutir, c'est le fond irréductible où s'arrête la connaissance.

L'esprit dans son jeu, s'oblige à reconnaître derrière le flux des apparences une réalité qui demeure et qui cause, ne fût-ce que la sienne propre, ne fût-ce que le passage du fleuve inlassable. Il est un être, enfin, dans la succession infinie des êtres, un certain fixe dans le perpétuel de l'écoulement. Les phénomènes et l'énergie qui les propage dans l'espace et le temps, inaptes à fournir de leurs apparitions et de leurs effets, pas plus que de leur subsistance, un motif valable, impliquent un inconnu qui proprement les soutient, les forme, les anime, un être premier, causal et substantiel qui constitue leur être et règne, souverain, sur l'univers qu'il façonne, sur l'univers des aspects sensibles et des idées.

L'homme, pourtant, ne reste pas désarmé devant l'énigme que font surgir ses recherches. Revenant sur soi, il trouve en sa pensée comme une image et une garantie de cet être qu'il ne peut saisir. Le mécanisme de son intelligence guidée, malgré l'erreur d'appréciation, par des principes immuables et par la loi constante de l'identité, le frappe et l'arrête. Il se voit lui, esprit, centre momen-

tané, mais enfin centre immuable quant à la manière, sous le jaillissement continu des sensations.

De quelque façon qu'il conclue ou qu'il détermine, le procédé, à défaut du résultat, ne varie point, et l'armature, pour jouer sur un contenu divers en qualité, joue de même. Il n'y a pas deux moyens, du moins en logique, d'entraîner l'assentiment, et la volonté, toujours, résume en acte la différence des motifs. Parmi ce qui fuit, l'identité de conscience et l'impossibilité de contradiction témoignent de ce qui reste. Il n'y a plus dès lors qu'à perfectionner cette ombre d'immutabilité. C'est vite fait. On découvre dans l'être temporaire ainsi atteint, une prise infinie sur l'être réel, on passe du relatif, à peine discernable sous la matière, à l'absolu, de l'atome à l'astre, de l'homme à Dieu, on tire du contradictoire l'acte sans condition; de l'alternative, la liberté; de l'être apparent et passager, l'être qui dure et qui produit, sans voir qu'on n'opère que d'après soi, qu'on façonne la divinité de pièces humaines et que, par un détour naïf, on rejoint les aïeux dressant à leur image, au souverain inconnu, des idoles de pierre et de bois.

L'intelligence, d'après ce système, part de l'être, qu'elle saisit comme son *objet formel*[1]. L'être, dit saint Thomas, est ce qui d'abord tombe dans l'appréhension, et ce en quoi l'intelligence inclut tout ce qu'elle appréhende. Et, le premier principe, indémontrable, est le principe de non-contradiction ou d'identité... loi fondamentale du réel.

L'intelligence donc, crée pour l'être, s'exerce sur l'être comme sur sa matière propre, l'instaure et le reconnaît en elle de même qu'au dehors, par des principes, par un principe qui, de toute évidence, dirige son action. Et, de fait, elle peut dire seule, cela est, cela n'est pas. Bien plus, cet être, elle le connaît avant de se connaître : « comment se connaîtrait-elle alors qu'elle n'est encore l'intelligence de rien ». L'être donc est bien objet formel de l'intelligence qu'il suscite, disons mieux, qu'il cause, et dans laquelle il s'inscrit. Celle-ci, dès lors, dans sa première « appréhension » connaît l'être sans le percevoir comme non-moi, puis par réflexion

1. Garrigou-Lagrange, *Les Preuves de Dieu rattachées au principe de non-contradiction* (d'Alès), p. 64 du tiré à part et *Le Sens commun, la Philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (Paris, 1909), p. 212, 234, 235, 239, ap. saint Thomas, I, II, q. 94, art. 2.

sur cet acte direct, se connaît elle-même comme relative à l'être, intentionnelle, elle juge alors de l'être comme distinct d'elle, comme non-moi.

C'est le tout premier morcelage de l'être intelligible en objet et sujet. Il apparaît ensuite que toutes les opérations de l'intelligence ne prennent sens qu'en « fonction de l'être », que toujours y apparaît l'être ou l'identité ou la raison d'être. Nous sommes donc nous-mêmes, par notre caractéristique propre, une vivante affirmation de l'être éternel.

Sous une telle rubrique, que perçoit au juste l'intelligence? Pas de doute possible là-dessus : elle perçoit, nous l'avons vu, les premiers, le premier principe; la non-contradiction, puis la substance, la raison d'être, la causalité, la finalité, dans le sens d'obligation morale. Par l'identité, au fond par l'affirmation de l'*être*, elle s'élève nécessairement à l'être *nécessaire*, à l'*Ipsum Esse*, à l'être qui est par lui-même, en réalité au seul être [1].

Ce sommet atteint, il n'y a plus qu'à expliquer ou déduire. L'être relatif, comme le passage du non-être à l'être, se légitiment et se justifient dans leur infériorité par la distinction sujet-objet et puissance-acte. L'abîme que s'opposent existence et néant se comble ainsi des valeurs confuses de la potentialité qu'une simple touche de la force initiale suffit à réaliser, l'accord du relatif et de l'absolu se fait par la lointaine illumination que la Lumière Incréée allume en la matière.

Une conséquence de portée incalculable suit cette conception du réel, et c'est, précisément, l'immatérialité de l'être premier, Dieu, dans l'espèce, Dieu, acte pur, esprit pur, échappe à tout contact. Et, s'il est Celui qui est, en même temps Celui qui sait, la connaissance se perfectionne d'autant qu'elle se rapproche de son mode à lui, de connaître. Il est l'intelligence qui connaissant tout par essence contient tout *immatériellement*. « L'intelligence humaine l'imite dans la mesure où elle le peut. Elle aussi conçoit, même les choses sensibles par des apparences immatérielles et intelligibles [2]. » Le savoir, qui lui vient par les sens reste imparfait et comme voilé d'une vapeur opaque sous laquelle se dérobe le vrai caractère des vérités propres à l'esprit. C'est pourquoi la vision

1. Saint Thomas, *Somme*, I, q. LXXXIV, art. 3.
2. *Id.*, *ib.*, art. 1.

béatifique et la science angélique le dépassent. L'homme enfin s'épure et se perfectionne en se détachant de plus en plus de la matière dont il semble tirer ici-bas tous ses effets.

Peu à peu et montant vers des hauteurs vertigineuses nous voyons ainsi l'être tel que nous le précisent l'intuition, l'analyse et l'expérience, expliquer d'abord le monde, puis le transformer, l'absorber, et, par la suppression du matériel ou du relatif, de l'inexistant, reparaître et s'affirmer seul durable sous les manifestations les plus diverses.

Cette identité admise de l'Être, de l'Un et du Souverain, Dieu découvert dans son essentielle qualité d'acte, comme tout, en effet, s'éclaire et se construit! La force règne seule, une force que ne limite plus aucune entrave, que l'intellect fait jouer à l'infini dans le triple sens de la cosmologie, de la science, de la morale, et qui rend tout plausible parce que tout devient possible dès qu'on ne se meut plus que dans le monde illusoire de la logique et du désir.

Aussi la doctrine qui adopte cette philosophie présente-t-elle le tableau le plus parfait et le plus acceptable de la condition du monde. Parlons mieux, elle posséderait la vérité, s'il était pour l'homme une vérité, si la vérité, surtout, pouvait démentir la vie. Le catholicisme, en effet, prend à son compte cet *être* qui explique tout et que rien n'explique. Il en fait le Père omniscient et omnipotent, lui lie la créature par le lien de la nécessité, la lui subordonne par le sentiment de l'imparfait et du déchu, par l'immortel désir des béatitudes que récupérera l'être, montant de degré en degré par son être vers l'être premier. Il en tire ses dogmes qui semblent se moquer en s'exprimant et contiennent la plus forte part de réalité psychologique ou spirituelle que l'homme ait jamais saisie.

Par les concepts de personne, de nature et relation, il démontre la Trinité [1], par celui de substance il explique l'Eucharistie... nul besoin de parler de sacrements plus accessibles et que justifie trop l'infirmité de la chair. Les théories ingénieuses de la grâce, du surnaturel, du préternaturel lui permettent de maintenir l'action de l'être absolu dans l'être créé sans amoindrir l'autonome spontanéité de celui-ci et, au contraire, en découvrant sa plus grande liberté à son plus haut point de soumission. Ainsi, dans son

1. Souben, *Nouv. théologie dogmatique*, fasc. III, p. 50.

incroyable sagesse, l'Église a su approprier la doctrine la plus solide enfantée par l'esprit humain et la conduire, pour sa gloire à elle, à un rendement qu'on ne saurait dépasser.

* * *

Contre cette philosophie une autre s'est élevée qui même en a devancé l'expression la plus illustre puisque Héraclite, en histoire devance Aristote; à la philosophie de l'être s'oppose la philosophie du *devenir* renouvelée de nos jours sous le nom générique et général de phénoménisme.

Le Fr. Garrigou-Lagrange en effet a raison de dire que « trois positions seulement sont possibles en métaphysique générale et en théodicée : admettre le formel de l'être sur le devenir et nier la puissance », il faut alors reléguer avec Parménide « devenir et multiplicité dans l'illusoire », « admettre le primat de l'être » et la puissance, position officielle, « nier le primat de l'être et affirmer le devenir avec Héraclite et M. Bergson [1] ». Je dirai plus simplement : quand nous voyons les choses, objets et idées couler devant nous et se dissoudre pour refleurir sous des formes nouvelles, ou bien nous pouvons croire qu'il ne faut rien chercher au delà du désespérant passage et que la réalité se tient dans ce voyage et dans ces fantômes d'un jour, ou bien imaginer, puisque cette solution n'en est pas une, qu'il est une solution et que les apparences qui obsèdent nos yeux mortels cachent la raison, le motif, la cause que notre esprit s'impose et qu'il est un *être* enfin, éternel et inaccessible, source constante et cachée de notre être composite et mouvant.

Le bon sens d'abord, ou le sens commun, s'oppose à la philosophie du devenir et ne consent point à ne trouver dans les phénomènes que des apparences successives, ou à ne rien saisir qui demeure stable et réel. Identique et constante, l'intelligence, quelle que soit sa formation ou son origine, imprime son double caractère à la matière fugace qu'elle ordonne en concepts et dont elle subit l'impression. Elle est celle qui cherche et qui répond, et il lui faut une réponse. Le monde lui échappe mais elle *sait* qu'il est du monde une explication qu'elle cherche, et que, répugnant à se taire, elle trouve ou invente : dût-elle confesser l'impossible, elle

1. *Le Sens commun*, etc., p. 296-297.

maintiendrait cependant qu'il est une raison d'être du tout comme du particulier et que c'est l'être lui-même.

Je ne m'attarderai point à une réfutation philosophique. Il me suffit qu'Aristote ait répondu à Héraclite, et, dans une mesure plus convenable à notre faiblesse, c'est-à-dire d'une façon plus compliquée, le Fr. Garrigou-Lagrange à MM. Bergson et Le Roy. Je prendrai seulement de la polémique ce qui pourra m'éclaircir davantage le sens et la valeur de la notion d'être.

Peut-être aurait-on pu s'apercevoir que la thèse du devenir, sous ses formes les plus récentes surtout, se présente avec une inconsistance et une naïveté vraiment singulières. Il faut avoir tout juste atteint ce degré de pensée qui permet de s'écarter du bon sens pour admettre par exemple les paradoxes rudimentaires des pragmatistes, nettement issus de l'idéologie à la mode, voici deux ou trois ans.

Dire que nous ne saisissons que le devenir, c'est abuser déjà, puisque les choses *devenues*, dans leur état présent, s'offrent seules à nous ; c'est dire encore quelque chose, et au juste, que l'intelligence doit se contenter d'apparences temporaires dont elle ignore à quoi elles correspondent et ce qu'elles manifestent ; écrire avec M. Le Roy : « Pourquoi ne pas identifier l'être au devenir », c'est nettement se moquer... C'est croire, en effet, que le *fait* de passer, de s'écouler, *constitue* l'être et le réel des choses, leur raison, leur principe, leur fin, prendre un mode, la succession, et une série d'effets, l'évolution, pour une cause et une origine, remplacer la qualité : puissance-acte par cette formule d'un ancien et nouveau genre : la matière *informe* le temps.

M. Bergson, lui, développe avec plus de virtuosité que ses disciples, mais les justifie. Il se donne pour ramener la vie et le monde au devenir, des raisons subtiles. Il accuse l'intelligence d'errer sur les choses qu'elle démonte par un morcelage perpétuel, de décider le mobile en partant du fixe, d'attribuer le réel, convenable au seul composé, aux éléments séparés de l'analyse, de fixer enfin la durée dans le moment. Il estime que le vrai n'est pas ce que nous connaissons, mais ce qui nous échappe, que, dès que la parole formule une impression, une idée, l'une et l'autre sont déjà bien loin... Il réduit tout concept à une image *moyenne*, souligne fort justement le Fr. Garrigou-Lagrange, accompagnée d'un nom :

« Quand les images successives ne diffèrent *pas trop* les unes des autres... » dit-il...

Remarquez ce *pas trop*, c'est tout le bergsonisme .. A ce degré, la philosophie du devenir contredit la pensée comme le discours. Elle ne veut pas qu'il y ait identité dans l'esprit, et elle *nie* que ce même esprit se gouverne par des principes inéluctables. Elle réduit l'idée à l'image et suppose que des images *à peu près* analogues finissent par se généraliser en concepts premiers, en règles directrices de la connaissance... Par où? qui s'y attendait! par où M. Bergson rejoint M. Durkheim! Or, c'est là plus que du nominalisme, c'est là le triomphe du contresens et de la confusion.

Dans la vaste marmite de l'inconscient, bonne à toute cuisine, on délaye ensemble psychologie, logique, métaphysique, sentiment, sensation, notion, que l'on sépare et prépare ensuite comme on veut. On confond et le récepteur et ce qui est reçu, le cadre et ce qui est encadré, l'ordre et l'ordonné, l'esprit enfin, et la matière d'où il sort, et on arrive en philosophie comme en morale, voyez M. Jean Veber[1], à la parfaite anarchie.

D'autant plus que la science ne se prête en rien aux fantaisies des bergsoniens et bergsonisants. Le Fr. Garrigou-Lagrange écrit et a raison d'écrire : « Tout ce que M. Le Roy, comme M. Poincaré, comme M. Duhem ont nettement établi, c'est que la science positive, ne dépassant pas les phénomènes et leurs rapports relativement constants, leurs lois approchées, elle ne peut que classer provisoirement ces lois approchées par des théories représentatives et non pas explicatives[2] ».

Oui, tout système fondé sur le devenir et le phénomène laisse un vide qui appelle irrésistiblement une philosophie de l'être. Aux apparences successives, l'esprit impose l'unité de composition et la fin nécessaire qui lui sont propres et sans lesquelles, à son tour, il cesserait d'être et de jouer... Il est le lieu des solutions, le réceptacle des causes, et devant le seul problème qu'il ne puisse résoudre, le sien, le plus important, hélas, il affirme encore que la réponse, pour se cacher, ne se supprime point...

Le *devenir* n'explique rien et ne s'élève même pas jusqu'à l'agnosticisme ordinaire. Il ne fait que défigurer la question en la

1. Garrigou-Lagrange, *Le Sens commun*, etc., p. 47, n° 1.
2. *Id.*, *ibid.*, p. 245.

traitant par une sorte d'absurde. Il est, par nature, apparence-effet; qu'est-ce à dire que le dire ensemble cause-réalité. Qu'il soit la seule chose qui soit, soit : voici alors que le seul-être se définit par ce qui définit le mieux le non-être : ce qui passe et ce qui n'est pas soi, le périssable et le produit. Nous arrivons à ce comble de l'enfantillage à le proclamer phénomène-substance des choses et centre du monde, à convenir que la raison du moteur n'est pas, quant au mouvement, la force qui le meut, mais le moteur lui-même.

Pleine obscurité, pleine confusion, chaos inextricable dès que cesse d'agir cette philosophie de l'être commune au savant et au simple, cette forme de l'esprit que M. Bergson avoue, à la satisfaction évidente et légitime de ses contradicteurs : la métaphysique naturelle de l'esprit humain [1].

*
* *

Et c'est une métaphysique en effet. L'homme ne se contente ni des causes particulières qu'il découvre aux phénomènes, ni de l'espèce de réalité qu'il peut saisir. De par sa constitution mentale il conclut à une raison des choses, à un être-principe, dont il ne sait rien, sinon la nécessité, il conclut *quant-à-soi*, sans nulle invraisemblance. Mais il abuse, dès que, se fiant à ses propres forces qu'il vient de nier, il entreprend d'éclaircir ou d'interpréter l'inconnu et de l'introduire dans la connaissance. Il fonde alors sur du relatif un absolu qui se ressent toujours d'une telle origine, et il réalise en plein, dans le spirituel, sous le voile spécieux des formules abstraites, cet anthropomorphisme qui toujours a été la tare de toute religion.

Que la substance, que l'être où parvient l'analyse de l'esprit, demeure inconnu et inaccessible, on en convient d'abord, mais pour entrer aussitôt dans le système. Après avoir caractérisé Dieu par des qualités négatives, sans d'ailleurs prendre garde que la négation n'est que l'envers de l'affirmation, et, procédant d'elle, comme elle, reste de nous; après avoir dit de l'Un premier ce qu'il n'est pas... on glisse insensiblement à des attributs plus positifs. On avait parlé de l'éternité, suppression du temps, de l'absolu,

1. Bergson, *Évolution Créatrice*, p. 752, cité souvent par Garrigou-Lagrange *La métaphysique naturelle de l'intelligence humaine*.

suppression de la limite, de l'immuable et de l'incorporel, on s'aventure vers des idées plus familières et plus précises, on hasarde ces trop claires dénominations : le Beau, le Bien, la Justice, l'Amour. Un travail préalable venant d'affranchir l'idéal, par une génération éliminatoire, de toute infirmité humaine, on achève l'ouvrage en réalisant cet idéal des vertus humaines multipliées par l'infini. Et Dieu, enfin, c'est l'homme détaché de l'homme, l'être de l'homme devenu l'être parfait.

Qu'est-ce que cet être en effet, sinon un terme où l'esprit arrive, mais qu'il ignore et sur lequel il ne se prononce que par une interprétation abusive de ses propres données. L'intelligence le nécessite, je le veux bien, et va même plus loin, si je retiens cette suggestive formule : *esse est percipi* : être, c'est percevoir; de là cependant à le réaliser, il y a loin... Nous y arrivons par une analyse qui épuise tout le connu et nous laisse en face d'une manière de *zéro*, ou mieux d'x, auquel chacun donne la valeur qui lui convient à lui, les uns disant que c'est tout, et les autres que ce n'est rien. Et vraiment ce doit être *quelque chose*, mais pour notre connaissance ce quelque chose est comme s'il n'était pas puisque, par définition et en opération, il n'apporte plus aucun matériel au travail mental.

Que si on objecte ici cet « instinct de l'être » sur lequel le sens commun n'hésite pas et d'où il passe résolument à l'affirmation de l'être, nous demanderons d'attendre avant de conclure, que nous ayons vu là aussi, une part d'abus dans une certaine vérité.

Évidemment, si l'intelligence s'identifie à l'être, on a raison d'affirmer l'être et d'en dire tout ce qu'on en dit. Mais toute la question est là. Oui, « l'intelligence humaine se saisit comme une relation à l'être », oui, encore « l'être, en tant qu'être, abstrait de toute matière [1] » oui même « la connaissance étant connaissance de quelque chose doit être déterminée par ce quelque chose [2]... ». Mais ce quelque chose l'ATTEINDRE, comme ajoute le Fr. Garrigou Lagrange, l'atteindre! C'est là que je m'arrête, m'interdisant de conférer l'absolu à une hypothèse dernière, d'identifier l'immatériel et l'inconnaissable, pour lui reconnaître, sur des titres que je ne puis tirer que de moi-même, l'empire du monde et l'éternité.

1. *Le Sens commun*, etc., p. 89.
2. *Id.*, p. 99.

Si l'intelligence est l'être, tout au moins si elle en figure l'image lointaine et fidèle, nos sciences d'ici-bas, nos sciences positives, deviennent des amusements transitoires comme les phénomènes dont elles se bornent à noter la suite; la seule réalité se borne à la métaphysique doctrine de l'être qui ne passe point; seul se révèle ce qui semble nous fuir. Mais il faut pour croire cela, CROIRE que ce n'est pas le vain travail de notre esprit, que Dieu, vraiment s'inscrit en nous pour nous mener par nos propres voies jusqu'à lui... Et ceci, par définition, n'est plus du domaine de la connaissance, mais de celui de la foi.

On peut à la rigueur poser, ou plutôt supposer l'*être*, dans le sens de la connaissance, on ne va pas plus loin légitimement. Il n'y a mot à en dire, ni en voie directe, ni, nous le verrons, par analogie. On ne lui attribuera ni la bonté, ni la justice, ni l'unité, parce que ce sont là des conceptions, ou humaines, ou saisies humainement, et dont rien, sauf encore la *foi*, ne garantit la réalité hors de l'homme, ni l'absolu, ni la perfection, ni même l'*être*, voir Plotin, parce que, de l'être même, nous n'avons qu'une idée qui ne nous dépasse pas.

L'intelligence saisit l'être sous l'apparence, nous dit-on, donc l'intelligence saisit le réel, donc l'être est, et nous ne connaissons que lui, donc loin d'être inconnaissable, l' « Ipsum Esse », Celui qui est par soi est le premier intelligible...

Il faudrait pour qu'à son tour ce mirage ne *fût* pas un mirage, que nous connussions par l'être, que l'être s'identifiât en un point à notre être, que celui-ci correspondît à une réalité extérieure et supérieure. Or, c'est là même ce qu'on veut démontrer. La théorie de l'être, quand elle ne fait pas intervenir la foi, se ramène à une pétition de principes.

L'ingéniosité qu'elle déploie pour aller de l'homme à Dieu, éblouit mais ne séduit pas. Voyez par exemple avec quelle adresse elle résout la question du non-être, du néant... L'être, par l'opération du seul être efficace, arrive à l'existence, non qu'il ne fût pas au préalable, mais pour n'être alors que puissance. L'univers apparaît ainsi comme une zone amorphe, où l'acte premier, l'acte pur découpe du réel. Qui ne voit cependant que les deux termes de l'opération nous échappent, et le moteur, en soi inaccessible, et le mobile, inapte à se faire saisir.

L'intelligence perçoit. De ce qu'elle perçoit a-t-elle le droit d'affirmer, a-t-elle surtout le droit de confondre l'être et la perception. Elle se prononce sans conteste sur le réel familier, sur le réel des sens, voire si l'on veut de la morale. Or, la voilà qui, généralisant émotion et pensée, s'élève de plus en plus, puis, d'un coup d'aile quitte le sol et change de monde, du relatif se prononçant sur l'absolu.

Et il se peut, encore une fois, que cet absolu soit, *par nature*, elle n'en sait rien et n'en peut rien savoir. J'entends qu'elle reste faculté de l'être, que l'être est son « objet formel », mais si l'on se borne à vouloir dire par là qu'elle perçoit l'existence et que cet être est son *être* à elle, l'idée de l'être qui se forme en elle, nous essayerons de trouver comment, et non pas l'inconnu qu'elle pose au terme de son impuissante cogitation.

La théologie n'ignore pas la cassure qui sépare l'homme de Dieu. Elle tâche d'y pourvoir et elle y pourvoit, partant de *ses* principes, par les théories de l'analogie et du préternaturel. Dieu, c'est une chose entendue, reste incompréhensible, et rien, pas même la comparaison, la similitude n'en peut donner une idée [1]. Êtres restreints et composés, nous ne franchirions pas sans aide l'inconnu final. Mais en nous se dessine une aptitude fondamentale dont Dieu joue pour nous élever vers lui... Il nous illumine et nous commençons à voir, il nous *divinise*, et les choses divines se débrouillent dans notre esprit [2]. Et remarquons la première raison que donne saint Thomas de la vision intuitive. « Si l'intelligence de la créature raisonnable, dit-il, ne peut arriver à saisir la première cause des choses, il y aura un *désir* de nature qui demeurera sans raison [3]. »

Dans la notion de l'être telle que nous la concevons, il y a donc une manière de germe, sentimental, à la fois, et intellectuel, que Dieu féconde par sa grâce, et qui se met alors à lever... Et c'est une *analogie*, peut-être bien plus qu'une *analogie*. Remarquez surtout que Dieu n'agit ainsi en l'homme que par l'homme, de même qu'il n'accomplit en lui les opérations surnaturelles nécessaires au salut, que par le canal des voies normales, seul accès vers l'incurable infirmité de la chair.

1. Saint Thomas, I. q. XII.
1. *Loc. cit.*, art. 4-5.
2. *Id.*, art. 1.

La foi admise, la foi reçue, un tel système se vérifie et découvre la plus haute sagesse. Oui, certes, si l'on a déjà confondu le mystère et Dieu, l'être et l'Un souverain, on ne sait que rechercher en soi les traces, tout au moins les effets d'une main toute-puissante, et par ces vestiges, s'efforcer de reconnaître, par induction, par intuition et par amour, les traits d'une cause ineffable, on ne sait que frémir aux secrètes influences qui appellent vers le Maître, on ne sait qu'adorer, sentir, savoir...

Mais, pour l'incroyant quel aveu! Ceux-là mêmes qui se flattent de soutenir la seule vérité lui confirment qu'entre Dieu et la créature il n'y a rien de commun, et que, sans la foi, l'abîme subsiste entre ces deux termes extrêmes. Et il le savait bien déjà, que l'inconnu reste inconnaissable, que ce qui subsiste, par définition, hors de l'esprit ne s'impose à l'esprit que par la contrainte du cœur... Nous ne valons que pour ici-bas et rien de nous, *de soi*, ne peut être de Dieu, ni raison, ni volonté, ni être, ni amour... à moins que nous ne l'admettions par avance, que nous croyions une révélation qui nous l'affirme.

Dire que la connaissance dernière est analogique, revient donc à déclarer qu'elle n'est pas ou qu'elle n'a pas valeur normale de connaissance. Entre l'intelligence et l'être *métaphysique* il y a différence non de degré, mais d'espèce, et le pont coupé de la foi, qui seule et par accident les réunit, nulle communication entre l'une et l'autre ne se rétablit. L'analogie ne s'exprime que par la similitude, et celle-ci ne saurait intervenir entre deux états dont l'un, par essence même, reste inconnu. Même en admettant une corrélation causale, c'est, au juste, comme si on définissait l'électricité d'après les phénomènes électriques et sans rien préjuger de sa nature que rien ne découvre dans ses effets.

L'être individuel et relatif ne parle de l'être absolu qu'en s'interprétant et en dressant lui aussi, un Dieu à son image. La nécessité de quelque chose n'implique pas la réalité de ce quelque chose ni surtout sa connaissance. Ni le raisonnement ni l'intuition ne pénètrent dans le mystère qu'ils affirment. Si nous disons de l'être premier qu'il est, c'est par image et à la manière dont nous disons des objets qu'ils *sont*. Car il s'agit de deux ordres, indépendants, ou du moins spécifiquement distincts, tels que le supérieur, au besoin, par des voies ignorées, saisit l'inférieur, mais que celui-ci auquel

nous appartenons, livré à ses propres forces, demeure incapable de sortir de soi.

Et donc, le prétendu « instinct de l'être » se réduit à un beau leurre, à un trompe-l'œil. C'est un raisonnement simpliste, une généralisation abusive, si rudimentaires qu'on les croit d'intuition immédiate, par lesquels on passe du sensible au transcendant, de l'homonymie à l'identité. Il y a bien en nous plus même qu'un instinct une réalité de l'être qui est *nous-mêmes*, mais elle se réserve exclusivement à notre usage, et nous ne sommes pas peu osés d'en affubler l'absolu.

Au demeurant, la théologie, nous l'avons vu, ne se fait pas illusion sur notre idée propre de l'être. Parlant de l'Ipsum Esse, de l'être nécessaire le Fr. Garrigou-Lagrange écrit que, sans le démontrer, par ce même instinct, le sens commun le « sent »[1]. Et c'est de bonne psychologie. Saint Thomas établit que la raison des choses comprises est dans le sujet qui comprend[2]. Et nous demandons : pourquoi serait-elle en dehors, et comment la rattacher à un principe intrinsèque ? Il ajoute : « l'être est dit de ce qui fait connaître qu'une chose est[3] ». Et voilà l'être réduit comme réalité à la simple explication. Le mystère enfin subsiste dans son plein tant que l'homme n'en cherche la clef que sur lui.

Il n'y a guère que deux attitudes possibles en face du problème de l'être : ou admettre la solution théologique, ou le déclarer insoluble et tomber dans l'agnosticisme, dans une certaine sorte d'agnosticisme. Le choix n'est pas si commode. Évidemment, et je le dis sans plaisanter, le premier parti attire par des attraits sans pareil. La théologie classique, la doctrine catholique offre de la destinée humaine le tableau le plus propre à séduire l'esprit. Avec un sens incroyable de la mesure et une entente prestigieuse du cœur, elle tisse de la créature au créateur une sorte de trame invisible qui les mêle sans les confondre, et les isole sans les séparer. Ses dogmes excipent d'une rigoureuse logique, ses mystères mêmes restent raisonnables, et, n'en déplaise aux anti-cléricaux, ni la Chute, ni l'Incarnation, ni la Trinité, ne contredisent tant à notre nature et à notre discours... Pour s'en convaincre il ne s'agit que d'aller quel-

1. *Le Sens commun*, etc., p. 84.
2. *Somme*, I, q. 82, art. 3.
3. *Id.*, CIV, 4 (sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est).

que peu y voir... L'Église, au point de vue philosophique, c'est Aristote perfectionné par saint Thomas, un génie raffinant sur le plus haut génie!... Mais... mais pour donner les mains à cette merveille, il faut la foi, *d'abord*, la foi; pour résoudre le problème, il faut d'abord, non pas même le supposer résolu, l'avoir résolu, l'avoir accepté résolu.

Et nous parlerons de l'autre attitude qui est la nôtre. Voyez cependant à quoi se réduit la théologie de l'être quand on la ramène à la mesure de l'esprit humain.

L'être, c'est la substance première, seule de soi, et nous avons connu par quelle ingéniosité, l'intelligence, aidée du cœur, travaillait à cette abstraite notion, la portant du vide à la plénitude. Ici, l'opération se perfectionne et le fruit s'épanouit. L'être tout entier, l'être actif et agissant qui vient de poser comme son terme et sa condition un *autre* être, énigmatique, mais nécessaire, s'y complaît et s'y déverse. Il feint d'abord de l'écarter violemment de soi, dans sa terreur de s'y reconnaître, il le soustrait à toute ombre, à tout contact terrestre, et lui dénie pour cela toute réalité concevable, et même sa propre réalité; puis, insidieusement, il s'en approche, le dépiste dans ses images, ses conceptions, ses désirs, et finit par l'instaurer en soi, par le confondre avec soi, conduit par une sorte d'auto-suggestion à une lumière intime, où, en dépit de l'ordre des choses, il aperçoit, non le Dieu *qu'il* a fait, mais le Dieu qui *l'a* fait. Et encore une fois, je ne me récrie pas, je ne nie pas qu'un Dieu puisse user de l'homme pour se manifester à l'homme; je dis que, *sans la foi*, nous n'en savons rien, et que, l'état mental et sentimental du croyant s'explique, tout aussi bien que par la grâce, par le jeu normal de ses facultés.

Et c'est le problème qui de nouveau s'impose dans toute son horreur. N'usons plus contre lui, sur ce terrain du moins, de vaines forces. Nous n'avons pas pour vaincre la seule arme qui vainque, la foi. Combattant le phénoménisme, Domet de Vorges a ces paroles étonnantes : « Cette manière de voir, dit-il, tient à la tendance déplorable introduite par le kantisme, de ne considérer les choses comme existantes qu'en tant qu'elles nous sont connues. Nous devons maintenir l'objectivité de l'intelligence qui saisit réellement l'être en lui-même, tel qu'il subsiste, *indépendamment de la connaissance que nous en avons*...[1] » Mais, comment, de la connais-

1. *Op. cit.*, t. II, p. 43.

sance, qui est *la loi* du connu, le connu ne dépendra-t-il point, si l'on n'admet, que c'est ce connu qui d'abord travaille en nous. Sans la foi donc, voici presque une tautologie, toute certitude se brise et l'agnosticisme surgit.

Si l'on prend garde aux éléments spirituels qui, dans cette décevante poursuite, cherchent à se joindre, on ne s'étonne plus de voir s'échapper le résultat. L'être qui réellement saisit la réalité coutumière, et l'être que ce même être pose au terme de sa pensée comme un nécessaire explicatif, l'être individuel et l'être métaphysique, diffèrent en espèce et se contredisent, pour opposer au connu d'essence, l'essence de l'inconnu. Les mêler, hors de la doctrine qui les concilie par la plus heureuse et la plus gratuite synthèse, revient à se mouvoir dans la perpétuelle confusion du naturel et du surnaturel, et emprunter à la théologie ses méthodes en lui laissant ses postulats. C'est déraisonner... On va plus loin...

A-t-on remarqué, dans un tel système, qu'on fait à peu près abstraction des sens, qu'on ne tient compte de l'idée qu'autant qu'elle se manifeste complète ou définitive à l'intelligence, et que, dès lors, il n'est pas sûr que l'analyse aille là jusqu'au bout, voit-on que pour saisir la fleur on ne chemine pas jusqu'aux racines obscures?

L'être, avant d'induire l'absolu, reste humain et se nourrit de tout l'humain. Terme apparent de l'analyse, il instaure une synthèse dont se discernent quelques éléments. Il perçoit le sensible par l'intelligible et, pour cela, se marque d'abord de la conscience de l'intelligible et du sensible. A son stade premier, enfin, il se confond avec la sensation reconnue, l'identité individuelle et personnelle. Aussi, parvenu à son expression dernière le problème se retourne-t-il brusquement et se pose-t-il sous sa forme à la fois primitive et finale. On se demande s'il n'est pas quelques conditions physiques ou psychophysiques de l'être, et si, à leur tour, elles n'apportent rien à la connaissance.

GONZAGUE TRUC.

Analyses et Comptes rendus

PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE

Dr Giacomo Pighini. — La Biochimica del Cervello (Préface du Pr Ciamician). 1 vol. in-8, 162 pages, Turin, 1915, Rosenberg et Sellier.

Dans ce volume, le Dr Pighini a réuni cinq conférences qu'il a faites à l'Institut clinique de Milan, sur la biochimie du cerveau. La question est plutôt ardue : on se trouve vis-à-vis de résultats incertains et contradictoires, d'hypothèses plus ou moins audacieuses, de théories hâtivement bâties, de phénomènes qui continuent à se dérober à l'analyse du biologiste et du chimiste... Mais ceux qui pratiquent cette analyse ne doivent pas se décourager : la chimie biologique et la chimie physique ont déjà jeté de vives lumières sur la dynamique cérébrale, et il n'est pas douteux que ce soit là la voie dans laquelle on doive chercher.

M. Pighini a certainement raison quand il déclare que les données si laborieusement établies par les histologistes sont sujettes à critiques, et que les déductions qu'on en a tirées aux points de vue de la physiologie, de la psychologie et de la pathologie du cerveau sont entachées d'une erreur fondamentale : elles sont basées sur l'interprétation d'images pour la plupart artificielles. Ainsi, les fameux « corpuscules de Nissl » ne correspondraient à aucune structure réelle.

M. Pighini s'attache tout particulièrement à l'étude des constituants chimiques de la substance nerveuse du cerveau. Parmi ces constituants, les plus importants, les plus caractéristiques sont les *lipoïdes*, ou graisses nobles comme on les appelle quelquefois; on en distingue trois groupes principaux : les *cholestérines*, les *phosphatides non saturés* et les *phosphatides saturés*; à chacun d'eux correspondent des propriétés particulières et précieuses pour le fonctionnement du cerveau. La cholestérine a la propriété de neutraliser un grand nombre de toxines et de venins; les phosphatides non saturés ont une si grande avidité pour l'oxygène qu'ils jouent certainement un rôle important dans la respiration interne des tissus ; de plus, ils retiennent en dissolution beaucoup de substances organiques et inorganiques, et contribueraient ainsi à la régulation des échanges au sein du tissu nerveux; quant aux phosphatides saturés, ils sont les éléments stables du cerveau.

L'étude chimique comparée des cerveaux de l'homme et de divers animaux supérieurs montre que ces cerveaux diffèrent entre eux chi-

miquement, et que les rapports entre les diverses substances constitutives présentent des valeurs presque constantes chez la même espèce. Des faits de ce genre ne sont pas faits pour surpendre un biologiste. Que les espèces animales et végétales diffèrent chimiquement les unes des autres, qu'il en soit de même des divers tissus, des divers organes : c'est là une vérité que tout biologiste considère maintenant comme évidente; et pourtant la détermination de coefficients chimiques, tels que ceux dont il vient d'être question pour le cerveau, a été une cause de surprise pour certains physiologistes. Il y a évidemment aussi des variations avec le stade du développement et avec l'âge, et c'est ce qu'on a vérifié sur le cerveau. Mais ces recherches doivent être poursuivies, ainsi que celles relatives à la distribution topographique des diverses substances chimiques dans le cerveau sain et dans les cerveaux malades. Pour le moment, il y a des faits encourageants : ainsi dans le cerveau des paralytiques la proportion de céphaline est réduite d'un tiers ou même plus. L'auteur aurait pu citer d'autres exemples à cet égard.

L'étude des constituants chimiques du cerveau conduit à envisager, comme nous l'avons vu plus haut, deux propriétés de cet organe : la « neutralisation » des toxines et les oxydations des lipoïdes.

Le Dr Pighini a consacré une conférence entière à la neutralisation des toxines par le cerveau, et on lira certainement ce troisième chapitre de son livre avec beaucoup d'intérêt. Je ne relèverai ici qu'un fait, pour l'offrir à la méditation des finalistes.

Lorsque l'on injecte à un Cobaye, soit dans la carotide, soit dans le cerveau, une émulsion de bacilles de la tuberculose, peu de temps après on ne retrouve plus aucune trace de ceux-ci; au contact de la substance cérébrale, comme on peut le constater *in vitro*, ces bacilles deviennent granuleux, perdent leur colorabilité, se dissolvent. Mais cette bactériolyse met en liberté les toxines du microbe de la tuberculose; celles-ci sont fixées par la substance nerveuse, et, au lieu d'être neutralisées comme d'autres toxines, sont *activées* au contraire, au point de tuer presque sûrement l'organisme; d'où la marche foudroyante de certaines tuberculoses cérébrales et spinales.

Une autre propriété remarquable des lipoïdes cérébraux, du moins des phosphatides non saturés, est de dégager, en brûlant, un grand nombre de calories; d'où *beaucoup d'énergie pour peu de dépenses*. On a remarqué que, dans le jeûne prolongé, alors que tous les organes et tissus sont déjà considérablement réduits en poids et en volume, seul le cerveau reste à peu près intact. Les téléologistes s'extasient : le cerveau, étant l'organe noble entre tous, doit se nourrir aux dépens des autres organes, qui se sacrifient pour lui et le bien commun. Pour ma part, je préfère l'explication chimique. Le cerveau, contenant des substances douées d'une grande valeur thermogène, la combustion de très petites quantités de celles-ci suffit à procurer l'énergie nécessaire

pour le fonctionnement mental. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que les échanges respiratoires du cerveau, aussi bien excité qu'au repos, soient peu accusés et moindres que ceux des autres organes; entre les états de veille et de sommeil, les différences sont presque insensibles; après un travail mental intense, les échanges restent les mêmes. Déjà Paul Bert avait comparé les quantités d'oxygène absorbé et d'acide carbonique dégagé pour 100 grammes de tissus variés, et avait trouvé des chiffres moindres pour les tissus nerveux. Batelli et Stern ont répété cette expérience en suivant la technique moderne et en ont entièrement confirmé les résultats. Mais il est intéressant de noter que, tout en respirant faiblement, le cerveau se montre très peu résistant vis-à-vis de l'asphyxie.

L'auteur se trouve ainsi conduit à examiner diverses théories relatives à la narcose et au sommeil; et c'est là certainement la partie la plus faible de son livre. On sait combien inacceptables sont les explications chimiques qu'on a données jusqu'ici de ces phénomènes; mais on peut en concevoir de meilleures, de plus fécondes. La lecture des travaux de l'École de Pavlov se montre des plus intéressantes à cet égard.

Il est facile de se rendre compte par ce qui précède que le Dr Pighini s'est placé dans son livre à un tout autre point de vue que celui que j'ai adopté en écrivant l'article sur l'*Activité chimique du cerveau*, publié par la *Revue philosophique*, en juin 1914. J'y ai cherché à montrer l'*activation* du cerveau déterminée par le fonctionnement de divers organes du corps et par son propre fonctionnement; m'aidant de comparaisons empruntées à l'analyse expérimentale que j'ai tentée des activités des animaux inférieurs, j'ai essayé de dégager la nature chimique autocatalytique de l'activité du système nerveux central chez les vertébrés supérieurs, et j'ai rendu compte des travaux de J. Loeb et de Robertson, si suggestifs à cet égard.

M. Pighini ne cite Loeb qu'accidentellement, et ne mentionne même pas Robertson; il y a là une lacune regrettable dans un ouvrage consacré à la chimie du cerveau.

Toutefois le Dr Pighini s'est parfaitement rendu compte que la chimie physique, et en particulier l'étude des propriétés des colloïdes, est destinée à révolutionner la science du cerveau. L'auteur, parlant des plantes et des animaux inférieurs qui n'ont point encore un système nerveux différencié, se demande quelle signification physique on peut attribuer à l'énergie nerveuse? et il n'hésite pas à adopter certaines hypothèses, où l'on fait intervenir les forces électro-motrices, les ions, la perméabilité des membranes, la pression osmotique... la propagation de certaines ondes.

Malgré la façon un peu unilatérale d'envisager son sujet, malgré les lacunes que j'ai signalées, il me semble que la lecture des conférences du Dr Pighini pourra être profitable aux psychologues et aux philosophes.

Georges Bohn.

Notices bibliographiques

Dr Dide (Maurice). — Les idéalistes passionnés. In-16, Paris, F. Alcan, 172 p.

Il y a quelques années, le Dr Grasset a publié un livre dont le contenu est suffisamment indiqué par son titre : *Les Demi-fous*. C'est une étude du même genre que vient de publier le Dr Dide, médecin en chef des asiles d'aliénés. Toutefois tandis que le savant professeur de Montpellier s'attache surtout aux troubles intellectuels, le Dr Dide étudie plutôt les exagérations de la vie affective : mais l'un et l'autre explorent les frontières de la folie.

Dans une introduction assez étendue l'auteur fait preuve d'une connaissance sérieuse des travaux psychologiques récents, — ce qui n'est pas rare chez les médecins, — mais aussi des doctrines purement philosophiques.

Il tient d'abord à prendre position sur les deux points principaux indiqués par son titre : l'idéalisme, la passion. Parmi les diverses acceptions du mot « Idéalisme » il choisit naturellement celle qui s'applique aux rêveurs exaltés qui poursuivent l'idéal de l'amour, de la religion, de l'art, de la félicité sociale, etc.

Pour la passion, il la considère comme une tendance à la fois tenace et violente qui est comme polarisée par une idée fixe, indestructible.

Le petit livre est divisé en trois chapitres.

Le premier est intitulé : Idéalisme de l'amour. Il expose les diverses théories proposées pour expliquer l'origine de cette passion, notamment celle qui la réduit à l'instinct sexuel (Schopenhauer) qu'il rejette, pour admettre une thèse voisine du platonisme et pour soutenir que l'amour mystique, quoi qu'on en ait dit, est toujours chaste.

La deuxième partie a pour titre : Idéalisme de la bonté et la troisième partie : Idéalisme de la beauté et de la justice aboutissant à la cruauté. Ils sont beaucoup moins précis que la première partie, parce qu'en fait ils renferment trop d'idéalismes hétérogènes et disparates. Les diverses formes de ces « idéalismes passionnés » sont illustrées par des noms de personnages historiques : le retour à la nature (J.-J. Rousseau, Jean de Leyde). Le salut ou la vertu civique imposés (Torquemada, Robespierre).

Au reste, l'auteur lui-même avoue que, dans un volume aussi court,

les diverses formes de l'idéalisme passionné ne pouvaient pas être traitées avec une ampleur suffisante et qu'il n'a pu, pour le moment, présenter que des esquisses.

Le titre présente le léger inconvénient de ne pas nous révéler clairement le but du livre : la lecture seule lui donne sa signification. Il est vrai qu'il était difficile d'en choisir, à moins de se résigner à quelque forme peu élégante, telle que les demi-fous affectifs.

La conclusion dont nous extrayons quelques passages est substantielle et suggestive. La thèse principale du Dr Dide c'est l'équivalence du délire d'interprétation comme forme intellectuelle, avec l'idéalisme passionné comme forme affective : la genèse de ces deux états morbides se produisant par un processus de cristallisation.

« A côté des jugements intellectuels proprement dits, rationnels si l'on préfère, en existent d'autres dont l'importance, pour être moindre, est cependant réelle : ce sont les jugements affectifs. Il y a peut-être antinomie apparente entre les termes « jugement » et « affectif », mais nous n'avons pas trouvé d'autre expression pour caractériser ce que nous étudions[1].

« Le terme de folie est si vaste qu'il le faut restreindre d'abord. Les états passionnels purs n'ont rien à voir avec les psychopathies cataloguées. Seuls les revendicateurs (idéalistes de la justice à tendance égocentrique) ont été jusqu'à présent bien décrits à ce point de vue, et malgré de multiples et savants rapports, l'opinion publique répugne à regarder ces dialecticiens rigoureux comme des aliénés. » Chez l'idéaliste des données affectives sont retenues, cultivées et hypertrophiées.

On a jusqu'à présent consacré peu de recherches à la systématisation affective anormale ou pathologique et nous espérons que cet essai provoquera d'autres efforts qui fixeront les limites de ce chapitre de psychologie spéciale.

Nous avons vu l'étroite analogie architecturale (qu'on nous permette cette expression) entre le délire d'interprétation et la systématisation affective des idéalistes. La différence est là surtout psychologique, la déviation étant intellectuelle dans le premier cas, affective dans le second.

Certains idéalistes peuvent être considérés comme des « surhommes » et d'autres, les plus nombreux, paraissent étranges à cause d'une intensité passionnelle énorme associée à un idéalisme de qualité moyenne ou subalterne.

Faisons remarquer en terminant que les parties qui sont la substance du livre du Dr Dide ont donné lieu à de vifs débats qu'on peut traduire ainsi : appartiennent-ils à la psychologie normale ou à

1. Il faut remarquer que les « jugements affectifs » du Dr Dide ne semblent pas très différents de ceux qui ont été désignés par beaucoup d'auteurs sous le nom de jugements de valeur.

la psychologie pathologique? On a donné de bonnes raisons pour et contre. Pour notre part nous adoptons la conclusion que l'auteur vient de proposer. Mais ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans ce débat.

R.

Georges Guéroult. — MAITRES ET AMIS DISPARUS. Paris, Georges Crès et Cie, 1916.

Ce livre, qui appartient au genre des *Miscellanées*, plus en faveur au XVIIIe siècle qu'à notre époque, contient une série d'études politiques, littéraires, philosophiques, religieuses et esthétiques, dont quelques-unes ont déjà paru dans différents recueils, dont les plus récentes sont inédites, et auxquelles l'auteur a ajouté deux articles de son père, Adolphe Guéroult, l'un sur la République en France, paru dans la *Revue des Deux Mondes* en 1870 et l'autre sur la Morale et la Science paru dans l'*Opinion nationale*, en 1867. Toutes ces études s'inspirent de la doctrine saint-simonienne dont l'influence fut un moment si puissante et qui semble aujourd'hui bien délaissée. L'auteur doit sans doute en grande partie à cette doctrine sa préoccupation des questions religieuses si visible notamment dans le remarquable article intitulé *Les religions et l'astronomie moderne*, ainsi que l'ardent désir qu'il avoue dès l'*Avant-propos* d'une réconciliation de l'Église catholique avec la pensée moderne, non qu'il croie le moins du monde à la vérité du dogme catholique dont il n'hésite pas à reconnaître les origines dans la philosophie de Platon et des néoplatoniciens et même dans la religion des Védas, mais parce que « l'Église lui paraît plus apte que les autres religions à enseigner la morale publique et privée ».

Parmi ces études, les plus intéressantes au point de vue philosophique sont celles que l'auteur consacre à Helmholtz et à Javal et qui contiennent des vues très pénétrantes sur la nature et le mécanisme des sensations, principalement des sensations visuelles. A propos de Javal, qui fut un des amis intimes de l'auteur, on remarquera les pages où il montre le rôle considérable joué par celui-ci dans la propagande espérantiste en France pendant les dernières années de sa vie, et où, sans prendre expressément parti en faveur de l'Espéranto, il affirme « la nécessité d'une langue seconde, universelle, dispensant les hommes de science et d'étude, ou même les simples mortels, de l'obligation d'apprendre huit ou dix langues différentes, de s'approvisionner, comme dit Balzac, de huit ou dix mots contre une idée; d'une langue faisant en somme l'office que le latin a partiellement rempli pour la chrétienté jusque vers le milieu du XIXe siècle ».

Signalons enfin, dans les dernières pages du livre, une étude sur le

Rôle du mouvement des yeux dans les émotions esthétiques, que les théoriciens de l'esthétique et les artistes liront certainement avec intérêt, et où les lecteurs de la *Revue philosophique* retrouveront la substance d'un article paru ici même en 1882.

E. Boirac.

Eloy Luis André. — Ética Española, problemas de Moral contemporánea. Madrid, Hijos de M. G. Hernandez, 1910, 304 p.

« La terre où le soleil se couche pour le monde, ne sera-t-elle pas celle où les peuples d'Afrique ou d'Amérique le verront se lever? » Cette figure par laquelle E. L. A. conclut son livre, résume assez bien l'opposition, qui en est l'idée maîtresse, entre l'état moral présent de l'Espagne peu flatté, et les méthodes et pronostics en vue de sa régénération. C'est, si l'on peut dire, avec une verve sentencieuse et colorée qui procède de cette veine Sénéquiste toujours vivante chez les moralistes de la péninsule, que E. L. A. déroule le « rosaire » des maux présents d'une vie sociale où « les vertus théologales » sont travesties en dogmatisme de l'ignorance, en parasitisme et en arrivisme. La sobriété ascétique, véritable consomption, y est fille de la misère et d'inégalités décourageantes et ne procède pas moins d'une paresse endémique qui donne la main à l'ignorance et à l'orgueil; et ce sont là les péchés capitaux du peuple espagnol. Exploitation des richesses naturelles par la finance cosmopolite, vie intellectuelle reposant sur une culture d'emprunt, constituent au total « une civilisation achetée toute faite ». A côté de l'hédonisme des privilégiés, l'ascétisme forcé du plus grand nombre est devenu presque un trait invétéré du caractère et de l'idéal national qui se guérirait moins par des théories que par l'exemple d'une alimentation appétissante chez les peuples moins ménagers de leur effort. A. met en cause la situation géographique du pays aux confins de deux civilisations et de deux continents, tour à tour envahi et conquérant. De là le dualisme des castes dominatrices et des masses, se traduisant par deux ordres de tendances tantôt séparées tantôt se mélangeant dans le caractère espagnol, optimisme historique joint à un mépris pessimiste des réalités présentes, atavisme de revendications contre l'oppression aboutissant en Amérique à la révolution émancipatrice. Les impérialismes passés de la nation se condensent en quelque sorte chez l'individu en un individualisme prompt à la révolte, entretenu par l'excès d'autorité, et sur lequel la position géographique excentrique n'est pas sans influence, comme il arrive pour l'individualisme anglais, fort différent d'ailleurs. La disposition contemplative de l'esprit, indifférent aux aspects de la nature, se tourne chez les uns vers les choses de l'au-delà, ailleurs cède à la fascination des gains aléatoires du jeu et de la loterie.

Un individualisme en quelque sorte sauvage, reste selon A. le trait le moins contestable d'une race dont le chef-d'œuvre de Cervantès a synthétisé les mobiles éternels dans le pragmatisme jouisseur de Sancho et l'idéalisme ascétique de Quijote « l'un tirant parti de tout, l'autre imposant à tout sa manière d'être ». M. A. voit dans le « salvagisme » de la race pourtant frère de la paresse nationale, une réserve d'énergies latentes. Qu'on ne parle point d'européanisation, ni d'africanisation. Point de démocratisation à la française, ni d'aristocratisation à la tudesque. Toute la tâche serait d'humaniser l'individualisme « en l'appuyant à la terre ». Le principe de la régénération morale et juridique n'est-il pas précisément dans une régénération économique par le travail, par l'union avec la terre. Ce que la culture au sens littéral du mot implique d'amour pour le territoire nourricier fécondé par l'homme, et même de cet intérêt pour les choses de la nature qui peut beaucoup pour l'humanisation des sentiments, en fait la base et la condition de toute vraie culture de la vie spirituelle. Le sol, si riche, a jusqu'ici valu mieux que l'homme qui n'a pas su réagir. Mais l'esprit national a aussi sa richesse latente. Ici aussi les choses doivent être reprises par la base. C'est au vieux fonds autochtone de la race, recouvert par les apports romains, visigoths, germaniques, arabes qu'il convient de faire appel. Idée à première vue chimérique, inspirée d'un individualisme irréductible, et qui a ici tout l'air d'un symbole, utile symbole peut-être pour exprimer la nécessité de réagir contre l'impersonnalité paresseuse des imitations exotiques. Où le trouver cet autochtone, comment en déterminer les caractéristiques, à quelles manifestations le reconnaître? Sans doute dans l'immuable type du travailleur, serviteur de la terre, élément possible de rénovation dès qu'il n'est plus débilité par les privations, dans ces masses ouvrières illettrées, instrument au XIXe et au XXe siècle du développement économique national. Mais ne le retrouverait-on pas aussi dans l'enfant, à demi sauvage, plus près de la nature, chez qui les atavismes sont plus puissants et moins ancrées les influences exotiques. Ici l'idée d'une régénération par l'éducation semble intervenir. Sans doute, mais une éducation ou plutôt un « libéralisme éducatif » s'inspirant de la nature, et l'auteur va jusqu'à l'idée d'une éducation des vieux par les jeunes, par les primitifs, réaction contre un système social empreint de sénilité. L'histoire, à la condition de n'être pas seulement un musée de vies mortes mais un dépôt de vies latentes, peut encore apprendre à l'Espagne à reconnaître les meilleurs traits de sa personnalité vraie. Elle se retrouve dans l'idéalisme aventureux qui a créé une Amérique espagnole, et dans l'esprit d'indépendance qui fit l'émancipation contre elle-même, dans les hardiesses et dans le développement prospère de ces jeunes nations de sa race qui lui font retour en répercussions salutaires. Il s'agit donc d'une régénération qui n'a pas la seule signification d'un passage du régime guerrier

et ecclésiastique au régime industriel, mais se combine dans la pensée de l'auteur avec l'idée d'un retour à la nature et même d'un retour aux origines entendu dans le sens d'une prépondérance des éléments jeunes. W. James prêchant à ses concitoyens l'évangile du délassement, nous laisse entendre que la lutte épuisante pour la richesse, fruit du plus haut développement de l'industrialisme, pour être un ascétisme d'un nouveau genre, n'a en tout cas rien d'un idéal définitif. Suivant A. il pourrait appartenir à l'Espagne, son imitation des autres nations devant porter plutôt sur les méthodes que sur la fin poursuivie, d'élaborer, selon son hédonisme et son idéalisme un humanisme dans lequel elle retrouverait le sens de ses destinées. L'évolution mondiale lui redevient d'ailleurs favorable en ce sens que sa position excentrique la situe « au point de convergence des courants spirituels et économiques qui relient l'Europe, l'Afrique et le Nouveau-Monde ».

J. Pérès.

Revue des périodiques

La Revue Psychologique.

(1908 — 1914).

Sous ce titre, la doctoresse I. Ioteyko, chef du laboratoire de psycho-physiologie de l'Université de Bruxelles, faisait paraître à Bruxelles depuis 1908 une publication trimestrielle, consacrée à la psychologie dans ses rapports avec la pédagogie. Chaque fascicule contenait des mémoires originaux faits par ses collaborateurs, par elle-même et par ses élèves [1]. Cette Revue dénote un réel effort personnel dans la voie des recherches expérimentales et une tendance continuelle à y entraîner de nombreux chercheurs, dans le but d'élargir le domaine des investigations concernant la science de l'enfant, et de développer parmi les pédagogues l'intérêt pour ces recherches. Nous y voyons aussi, très accentuée, la tendance didactique, dirigée vers l'initiation des instituteurs aux nouvelles méthodes, à la technique des mensurations et vers la connaissance de la littérature spéciale du sujet. Cette double tendance est caractéristique de l'enseignement de l'École psychologique de Bruxelles.

VOLUME I (1908).

I. Ioteyko et V. Kipiani : *Étude psychologique sur le calculateur Diamandi.* Cette étude complète celle de Binet et Charcot. Les auteurs ont noté les particularités suivantes : homme de haute stature, solidement bâti; force musculaire au-dessous de la moyenne; droitier; dolichocéphalie légère; l'acuité auditive et visuelle est normale à gauche et au-dessous de la normale à droite; sens chromatique normal; grande rapidité des réactions nerveuses, accusée surtout pour les réactions auditives. Calculateur prodige du type visuel. La mémoire visuelle ne se limite pas aux chiffres, elle est générale. — I. Ioteyko : *Rapport sur les laboratoires de Pédologie des Écoles*

1. Paraît chez Misch et Thron, Bruxelles.

normales provinciales du Hainaut (Mons et Charleroi). L'auteur rend compte de l'organisation des cours et des laboratoires de Pédologie dont elle est titulaire. Cette innovation, qui date de 1906, est pleine de promesses. La « science expérimentale de l'enfant » est donc mise à la portée du corps enseignant des écoles; dans un avenir prochain, un contingent d'instituteurs et d'institutrices quitteront l'école avec un outillage expérimental complet, et une connaissance scientifique des méthodes et des procédés qui permettent d'étudier la nature physique, intellectuelle et morale de l'enfant. C'est sur les méthodes expérimentales qu'on va faire reposer désormais la psychologie de l'enfant et la pédagogie. Notons que cet exemple a été suivi depuis par les écoles normales du Brabant (Tirlemont) et d'Anvers, et qu'en 1914 la Belgique était à la veille d'une réforme générale à ce sujet, réforme devant doter toutes les écoles normales d'État d'un cours expérimental de pédologie. L'article contient la liste des appareils, se trouvant aux laboratoires des écoles normales de Mons (institutrices) et de Charleroi (instituteurs). La liste comprend les subdivisions suivantes : Anthropométrie (y compris la céphalométrie), Méthode graphique, Circulation, Respiration, Mouvement, Sens musculaire, Sens cutanés (tact, pression, douleur, chaud, froid), Sensations gustatives et olfactives, Sensations auditives, Sensations visuelles, Psychométrie (chronomètre électrique de d'Arsonval), Mesure des aptitudes. — I. Ioteyko : *Le dossier médico-pédagogique des écoles normales provinciales du Hainaut.* Nous pouvons grouper sous cinq chefs les avantages des carnets scolaires. Ils ont : 1° Un but pédagogique; 2° un but médical; 3° une importance sociale; 4° un but didactique; 5° un but scientifique. — M. C. Schuyten : *L'état actuel de la psychologie appliquée en Belgique.* Renferme l'exposé des travaux de I. Ioteyko, C. M. Schuyten, Van Biervliet, Nuël; de ceux accomplis au laboratoire psycho-physiologique de l'Université catholique de Louvain, de l'Institut sociologique Solvay, de Bruxelles, auxquels il faut joindre les cours de psychologie de l'Université Nouvelle de Bruxelles. — I. Ioteyko : *Mesure de la force musculaire, de la sensibilité tactile et de la sensibilité à la douleur chez 70 élèves des écoles normales du Hainaut.* — Toulouse : *Comment former un esprit.* L'œuvre du Dr Toulouse mérite d'être méditée et mise en pratique. C'est là un véritable cours de « culture humaine » dont la haute portée n'échappera à personne. — H. Lorent : *Les méthodes américaines d'éducation.* Cet article illustré de nombreuses gravures, fait connaître l'ouvrage remarquable de Omer Buyse : Méthodes américaines d'éducation générale et technique. — M. C. Schuyten : *La courbe annuelle de l'énergie vitale.* D'après l'auteur, l'énergie vitale des plantes et des animaux est directement proportionnelle à l'énergie émanant du soleil. — V. Kipiani et M. Alexander : *Influence de l'éther sulfurique sur la sensibilité cutanée.* — I. Ioteyko : *Les*

bases physiologiques de l'Électrodiagnostic. Rapport présenté au IIe Congrès international de Physiothérapie (Rome). — VAN BIERVLIET : *Après les anormaux les surnormaux.* L'auteur réclame la nécessité de la création de classes spéciales pour les surnormaux. — G. DWELSHAUVERS : *A propos de synthèse mentale.* — Mme STEFANOWSKA et I. IOTEYKO : *Psychophysiologie de la douleur.* Étude expérimentale sur le sens dolorifique[1]. — M. C. SCHUYTEN : *Qu'est-ce que le surmenage?* — M. DESAGHER : *Des causes et des effets de la timidité chez les aveugles.* Étude extrêmement intéressante due à un aveugle-né, qui est docteur en droit de la faculté de Paris. — V. PAUCHET : *L'éducation physique de l'enfant.* — I. IOTEYKO : *Examen de l'acuité auditive au moyen d'une montre et résultats obtenus chez 100 élèves.* — I. IOTEYKO : *Rapport décennal sur les travaux du laboratoire de psychophysiologie de l'Université de Bruxelles.* Comme chef de ce laboratoire, Mlle I. Ioteyko a enseigné la psychologie à plus de 500 élèves de l'Université de Bruxelles et y a accompli de nombreux travaux expérimentaux. Les travaux de ce laboratoire sont mentionnés dans l'ouvrage publié par les soins du gouvernement : Le mouvement scientifique en Belgique (1830-1905). — I. IOTEYKO, M. MASUY ET DASCOTTE : *Détermination des types de mémoire chez 36 élèves de l'école normale de Mons.* Article contenant la technique détaillée des recherches. — L. NELLEN et L. MARCHAL. *Contribution à l'Étude de la Mémoire chez l'enfant.* — I. IOTEYKO et V. KIPIANI : *Sur un nouveau procédé de détermination des types de la mémoire.* Recherches expérimentales. — M. LIEVEWROUW-COOPMAN : *Enfants imbéciles et idiots.* — N. KIPIANI. *La femme nouvelle dans l'Inde.* — M. C. SCHUYTEN : *Étude critique des méthodes américaines d'éducation.* — A. SZYC : *L'état de la psychologie infantile en Pologne.* — DOURLET. *L'école provinciale d'Apprentissage et les Ateliers pour Estropiés de Charleroi.* — *Comptes rendus.* Analyses.

VOLUME II (1909).

ED. ABRAMOWSKI : *Les illusions de la Mémoire.* Cet intéressant travail, accompli au laboratoire de psycho-physiologie de l'Université de Bruxelles, a conduit l'auteur aux trois conclusions générales suivantes : 1° Quand l'impression est reçue sans attention comme dans les états de distraction mentale, elle constitue alors un état psychique indéterminé pour la pensée, c'est le subconscient; 2° Quand la perception passe dans l'oubli, il se produit pour celle-ci une même réduction émotionnelle. L'oubli se conserve, comme état subconscient, comme équivalent émotionnel de la perception passée. Sous cet aspect, il se

1. Les articles de M. Dwelshauvers et de Mmes Ioteyko et Stefanowska ont été développées dans des volumes parus chez Alcan. Aussi nous n'en donnons pas d'analyse ici.

manifeste à nous introspectivement et expérimentalement dans l'acte du souvenir inhibé; dans la résistance que la chose oubliée oppose aux faux souvenirs; dans le sentiment de la reconnaissance; dans les hallucinations de la mémoire; enfin, dans les paramnésies. 3° De ceci il résulterait que, dans le monde psychique rien ne périt et que tout le passé de l'individu, toute la masse de l'oublié existe intégralement et constamment à l'état de réduction émotionnelle du passé. C'est notre individualité cénesthésique, le sentiment de nous-même, qui conserve son unité et sa continuité, malgré toutes les variations dans les conditions de la vie, de la santé, de la pensée; c'est la base profonde de notre caractère et de notre tempérament. — HECTOR DENIS : *De la limitation des heures de travail dans les Mines.* — I. IOTEYKO : *La mesure de la fatigue professionnelle.* — I. CROCQ : *Le mécanisme des réflexes.* Le mécanisme des mouvements réflexes diffère totalement chez l'homme et chez les animaux. L'ancienne idée de l'arc réflexe élémentaire, restée vraie en ce qui concerne les animaux inférieurs, est inexacte chez les êtres supérieurs; elle est absolument fausse en ce qui concerne l'homme, chez lequel les voies longues se chargent de presque toutes les actions réflexes. — M. SCHUYTEN et O. BUYSE : *Polémique au sujet des méthodes américaines d'éducation.* — B. R. AARS : *Du bien et du mal.* — M. STEFANOWSKA : *Évolution de la théorie des neurones.* — I. IOTEYKO : *La pathogénie du nystagmus des Mineurs. Théorie nerveuse.* Le nystagmus des Mineurs revêt tous les caractères d'une crampe professionnelle. La fatigue du muscle élévateur du globe oculaire, jointe à une grande fixité de l'attention, détermine au bout d'un certain temps ces convulsions cloniques, qui caractérisent le nystagmus. — NELLEN et MARCHAL : *Nouvelles expériences sur la mémoire chez l'enfant.* — H. FRÈRE : *La paragnosie.* D'après l'auteur c'est dans les troubles et illusions de la perception, non de la mémoire, qu'il faut faire entrer la paragnosie. — I. IOTEYKO : *Méthodologie de la psychologie pédagogique.* Ce rapport présenté au VI[me] congrès international de psychologie en 1909 (Genève) est l'exposé de l'emploi des méthodes analytiques, des méthodes synthétiques et des méthodes mathématiques dans leurs applications à la psychologie pédagogique. — CH. HENRY : *L'interpolation et l'énergétique psycho-biologique.* — A GUILLAUME et O. CHALON : *La langue auxiliaire internationale.* — I. IOTEYKO : *De l'éducation scientifique. Quantité et qualité.* — I. IOTEYKO et V. KIPIANI : *Expériences sur le rôle de l'attention et de la répétition dans le travail de Mémorisation.* Les expériences ont été faites sur des étudiants de l'Université de Bruxelles. Un petit nombre de répétitions (3 ou 4 lectures ou énoncés) favorise le travail de mémorisation, aussi bien lorsqu'on impose ce nombre aux sujets que lorsqu'ils y recourent spontanément. — M. SCHUYTEN : *L'exercice des organes de sens, comme base de l'équilibre organique des enfants.* — ED. ABRAMOWSKI : *Sur la définition descriptive de la per-*

ception et du concept. La perception c'est une connaissance, qui s'identifie complètement avec l'expérience au moment donné. Le concept c'est une connaissance, qui ne s'identifie jamais avec ce que nous avons dans l'expérience; c'est une connaissance partielle et éliminée. — L. Vander Noot : *Expériences sur le rapport entre la mémoire et la connaissance chez les enfants.* — I. Ioteyko : *Recherches expérimentales sur la signification de l'écriture en miroir.* Ces expériences ont été faites sur 45 jeunes filles de 18 à 19 ans, élèves de l'école normale de Mons. En augmentant les conditions, qui favorisent l'automatisme, c'est-à-dire en les faisant écrire et dessiner de deux mains simultanément, il a été possible d'obtenir chez les sujets, l'écriture en miroir dans plusieurs cas, alors qu'elle ne s'était pas produite, quand la main gauche écrivait seule. L'écriture en miroir n'est donc pas spéciale aux faibles d'esprit, c'est l'écriture automatique, naturelle de la main gauche. — I. Ioteyko : *Notice sur le séminaire de Pédologie.* — V. Kipiani : *Expériences sur les illusions musculaires chez les aveugles, les voyants et les sourds-muets.* La conclusion expérimentale de ce travail est la suivante : Dans l'illusion musculaire qui se produit, quand des objets de même poids, de même surface de contact, mais de volume différent sont soupesés, la vision des objets peut être remplacée par la palpation. Ce phénomène est apparent aussi bien chez les aveugles, que chez les voyants dont les yeux ont été bandés. Cette constatation permet d'éclaircir la psychologie des aveugles. Leur connaissance de la forme et du volume de l'objet extérieur se fait exclusivement par le toucher, guidé par le sens musculaire. L'illusion musculaire apparaît donc chez eux, le toucher venant les renseigner sur le volume des objets. L'objet qui est reconnu comme plus volumineux, grâce à la palpation, éveille l'idée qu'il est le plus lourd, et est soulevé avec plus d'effort.

Ce volume contient plusieurs revues générales : I. Ioteyko : *Rev. gén. des travaux récents sur la psychologie et la pédagogie des sexes; Rev. gén. des travaux sur l'enfance anormale; Bibliothèque biologique et sociologique de la femme; Étude pédologique sur la vision;* V. Kipiani : *Revue des travaux sur la psychologie et la pédagogie des aveugles.* — Nombreux comptes rendus et analyses.

VOLUME III (1910)

J. Varendonck : *Phobies d'enfants.* Cette étude a été entreprise dans le but de rechercher les formes de la peur chez les enfants et les causes qu'ils invoquent pour la justifier. A cet effet on a utilisé le questionnaire suivant : Qu'est-ce qui vous effraie le plus et pourquoi? De quoi aviez-vous le plus peur, quand vous étiez petit? A quelle cause l'attribuez-vous? Il résulte de cette enquête que la plupart des phobies de nos enfants leur sont suggérées par l'éducation, et parmi ces

procédés il y en a qui sont tout simplement odieux. — Toulouse : *Comment se conduire dans la vie.* — V. Kipiani : *La réforme de la lecture et de l'écriture en rapport avec les lois de la symétrie.* L'auteur préconise l'écriture ambidextre, l'écriture en miroir devant être pratiquée au même titre que l'écriture ordinaire. Quant à la lecture, elle devrait se faire de la façon suivante : une ligne serait imprimée en caractères ordinaires et se lirait de gauche à droite ; la ligne suivante se lirait de droite à gauche et serait imprimée en miroir, etc. De cette façon la continuité du regard serait assurée et la longue saccade oblique, très fatigante pour les yeux, serait supprimée. — I. Ioteyko : *La loi de l'énergie spécifique pour les substances contractiles.* — E. Abramowski : *Dissociation et transformation du subconscient normal.* Les conclusions de ce travail, accompli au laboratoire de psychophysiologie de l'Université de Bruxelles, sont les suivantes : le subconscient normal est une masse différenciée et créatrice, qui présente les différents degrés de vitalité psychique et de dissociation, en rapport avec son origine plus ou moins intellectuelle, et qui pendant sa cryptomnésie, exécute des mouvements simultanés inverses, en se rapprochant du seuil de la conscience et en s'éloignant d'elle. — A. Rombouts : *La suggestion et l'éducation.* Après avoir décrit les formes de la suggestibilité et établi le rapport entre la suggestion d'une part et l'attention, la volonté, l'habitude et la pédagogie de l'autre, l'auteur exige que la méthodologie pratique soit basée sur la suggestion, de même que nos moyens de discipline. — V. Kipiani : *La suggestion dans la vie sociale* (d'après Bechterew). — H. Lorent : *L'imprécision du langage chez les écoliers.* L'auteur examine les principaux cas et causes de l'imprécision du langage parlé et écrit et recommande quelques moyens pratiques d'y remédier. Une cause de l'imprécision du langage paraît être la formation vicieuse des idées générales et un emploi prématuré des termes qui les expriment. — Ad. Ferrière : *L'éducation nouvelle théorique et pratique.* Le procédé unique de l'éducation nouvelle est le seul qui laisse à la nature et à l'intelligence de l'enfant toute la latitude de se développer selon ses ressources intimes et la direction profonde que leur imprime son caractère. Les conclusions pratiques que la psychologie inspire à l'éducation intellectuelle : elle touche à tous les domaines, aux programmes, aux méthodes, au matériel d'enseignement, au choix des sujets à enseigner. — V. Kipiani : *Faisons jouer les petits aveugles.* — I. Ioteyko : *Le surmenage scolaire.* L'auteur insiste particulièrement sur la méthode *de l'analyse du travail mental*, pratiquée par Kraepelin et ses élèves. — N. Braunshausen : *Les méthodes d'enseignement des langues étrangères.* Dans cette étude expérimentale l'auteur formule la conclusion, que aussi bien pour la mémoire immédiate que pour la reproduction à plus longue échéance, la méthode qui associe le mot étranger à l'objet produit le meilleur résultat. Ensuite vient celle qui passe de la langue maternelle à la langue étrangère et en dernier lieu

seulement celle qui procède inversement. C'est donc une réhabilitation de la méthode directe. — I. Ioteyko et V. Kipiani : *Les bases psychologiques de l'éducation sensorielle.* Les auteurs arrivent à formuler quelques règles de cette éducation, entre autres la loi des sensations associées, du développement bilatéral, du centre prédominant, etc. — W. Bechterew : *La méthode objective appliquée à l'étude de la personnalité.* La psychologie objective ne doit s'attacher qu'aux réactions externes de l'organisme. Les réactions qui se rencontrent le plus souvent dans le monde animal et se montrent le plus variées sont de nature motrice, c'est pourquoi Bechterew assigne à la psychologie objective comme principal devoir, l'étude de la sphère motrice, dans ses multiples manifestations, à commencer par les réflexes compliqués d'une simple association, jusqu'à ce qu'on appelle mouvements et, à un degré encore plus élevé, actes personnels. — I. Ioteyko : *Les calculateurs prodiges.* Cette conférence a été donnée à la Société de pédagogie de Bruxelles, lors de la présentation de Mlle Diamandi, sœur du calculateur bien connu et elle-même calculatrice du type visuel. — V. Kipiani : *Visualisation colorée et sens chromatique chez Mlle Uranie Diamandi.* Étude faite sur les nuances de ses représentations colorées au moyen *du Code des couleurs.* — Vandernoot : *Rôle des sens dans la mémorisation chez les enfants.* — I. Weill et Nellen : *Contribution à l'étude de la mémoire des images chez l'enfant.* — I. Ioteyko : *Autour de la pédologie.* — Omer Buyse : *Le problème psycho-physique de l'apprentissage.* Ce travail est la thèse pour le doctorat en sciences économiques, présentée par l'auteur à l'Université de Bruxelles. S'appuyant sur les courbes ergographiques Ioteyko considère comme prouvé que l'intensité de l'effort nerveux croît toutes les fois que les conditions mécaniques du travail des muscles deviennent plus difficiles et inversement, que l'intensité de l'effort nerveux décroît quand le travail musculaire à faire devient plus facile : Il y a là une autorégulation remarquable de l'effort nerveux, les difficultés du travail, apparentes ou réelles, agissent comme un excitant sur les centres nerveux. D'après Buyse l'apprentissage qui, d'une façon générale, tend à réaliser le travail économique, est le régulateur de l'effort nerveux d'après le travail musculaire. — I. Ioteyko : *Aptitudes et enseignement.* — I. Ioteyko : *Mensurations, instruments, méthodes, résultats.* — De Neve : *Les répétitions.* — Ce volume contient une revue générale de V. Kipiani sur le *Congrès des typhlophiles.* — *Comptes rendus. Analyses.*

VOLUME IV (1911).

I. Ioteyko : *Comment on retient les chiffres, les syllabes, les mots et les images.* Ces expériences, faites sur les étudiants de l'Université de Bruxelles, ont démontré l'importance des *images mentales*

associées. Ainsi le n° 1 mémorise les chiffres en recourant à toute espèce d'images (visuelles, musculaires, tactiles), bien que la sensation éprouvée fût exclusivement visuelle (regarder les tests). Les autres sujets font intervenir encore des images auditives. Les sujets ont en outre fait des efforts constants pour *intellectualiser* le souvenir. Ces personnes adonnées aux travaux intellectuels éprouvent une grande difficulté à retenir mécaniquement. Les syllabes sont les plus difficiles à apprendre; cela est dû à ce fait qu'elles sont dépourvues de tout sens et ne se prêtent pas aux associations. Les sujets, qui sont presque tous des visuels, apprennent les syllabes auditivement; on tâche de leur trouver un certain rythme, de les scander, on les apprend comme une pièce de vers. L'audition prend donc le dessus sur la vision dans la mémorisation des syllabes. Ne pouvant trouver aucun lien entre elles, on se base sur une similitude des sons ou de rythme pour guider le souvenir. — I. Ioteyko : *La vie des éléments psychiques* : I. La lutte pour l'existence entre les éléments psychiques. II. Les lois de l'oubli. III. Évolution et dissolution de l'image mentale. IV. Dissociation psychique et psychoanalyse. V. Les lois de l'oubli en rapport avec le temps. — M. Stefanowska : *L'enfant, la nature, et l'enseignement des sciences naturelles*. L'auteur démontre, comment sous l'influence de la famille et de l'école, l'intérêt pour les choses de la nature se ralentit chez les enfants et disparaît. — Omer Buyse : *Le problème psycho-physique de l'apprentissage*. (Conclusion.) — I. Ioteyko : *Rapport sur le sentiment de la justice*. Enquête faite sur 158 élèves des écoles normales (garçons et filles), âgés de quinze à dix-neuf ans. En voici les conclusions. Lorsqu'il s'agit des punitions imméritées personnelles, c'est à l'école surtout qu'elles atteignent les élèves (d'après leurs témoignages). Le rôle de la famille est peu considérable. Lorsqu'il s'agit d'injustices dont on a été témoin, le pourcentage attribué à l'école reste le même que dans le premier cas, le rôle de la famille reste aussi stationnaire, mais une troisième catégorie d'injustices apparaît : ce sont les injustices sociales. Enfin lorsqu'il s'agit de dire, ce qu'on considère comme le plus injuste, les chiffres changent totalement : le rôle de l'école descend à un chiffre très bas, l'influence de la famille est nulle et la presque totalité des réponses incriminent les injustices d'ordre social. C'est la société qui est la plus grande productrice d'injustices. — Ed. Abramowski : *Les sentiments génériques en tant qu'élément de l'esthétique et du mysticisme*. Dans des travaux précédents, l'auteur est arrivé à cette conclusion expérimentale, que le subconscient normal, dont l'origine se trouve dans les oublis des choses conscientes, ainsi que dans les impressions inconscientes, se compose des états affectifs d'un caractère spécifique, appelé, sentiment générique. Ce sont les *réductions émotionnelles* des représentations. Dans la période de cryptomnésie, les sentiments génériques

constituent une masse vivante et créatrice. C'est dans la comparaison du souvenir avec la réalité qu'apparaissent ces phénomènes. Le premier d'entre eux peut être appelé, « l'illusion de l'espace »; le second sera considéré sous le titre de « jugement esthétique ». Les expériences de la comparaison étaient faites de la manière suivante : l'auteur demandait au sujet d'évoquer dans sa mémoire le souvenir d'un des dessins connus lors des expériences anciennes, et un moment après il présentait au sujet le dessin lui-même, en demandant en quoi il différait du souvenir. Les réponses constatent l'étonnement que le dessin soit tellement encombré, qu'il présente si peu d'espace et de perspective (illusion spatiale); en outre le dessin semble être plus joli, dans le souvenir; il semble être plus impressionnant, plus riche, plus élégant, plus expressif, etc. D'après l'auteur c'est dans le sentiment générique de l'oublié que se trouve l'élément esthétique. Ces expériences ont été faites sur des adultes au laboratoire de psycho-physiologie de l'Université de Bruxelles. — E. Vinck : *Le droit de l'enfant au point de vue légal.* — Aug. Le C. : *Contribution à la Pédologie physique et intellectuelle. Observation de trois fillettes.* Nous attirons l'attention sur l'importance de cette étude, qui est un essai de pédologie familiale. — L. Tombu : *Aptitudes pour le dessin.* — I. Ioteyko : *Les illusions alimentaires.* Les illusions alimentaires sont classées par l'auteur en : 1° illusions alimentaires d'origine sensorielle; 2° illusions alimentaires d'origine viscérale; 3° illusions alimentaires d'origine cérébrale, et 4° illusions alimenlaires d'origine calorifique. Un 5e chapitre est consacré au *préjugé alimentaire* et un 6e à la nécessité d'une éducation alimentaire. C'est pour la première fois, croyons-nous, qu'une pareille étude a été faite à un point de vue strictement scientifique. — M. Jacqmain, O. Decroly, M. C. Schuyten. I. Ioteyko : *Discours d'ouverture au Ier Congrès international de Pédologie* (12-18 août 1911, Bruxelles). — K. Bechterew : *La psychologie sociale considérée comme une science objective.* Sommaire. — Coup d'œil sur les premiers essais d'une psychologie collective. Steinthal, Latzarus, Wundt, Tarde, Lebon, Sighele, Mikhaïlowsky, Kopelman. La psychologie sociale considérée comme étude de réactions névropsychiques dans un milieu social. Distinction de la « Völkerpsychologie » de la psychologie individuelle et de la sociologie. Caractéristique des groupements sociaux. Moyens d'action sur l'individu : imitation, suggestion, persuasion. Notion d'une personnalité collective. Notion d'une hérédité psychique. La psychologie sociale de la vie. Domination du groupement sur l'individu et affranchissement de celui-ci dans son essor intellectuel. — M. Dunin Sulgustowska : *L'influence morale du slöyd.* Le slöyd c'est le travail manuel adapté à l'éducation; son but spécial, c'est le développement intellectuel, physique et moral de l'enfant. — H. Lorent : *Sur une méthode synthétique du dessin d'après nature.* — M. J.-J. Sauvage, M. et Mme L. Van

DEN HOUTEN ont publié un ouvrage sur le Croquis à l'école primaire. Ils y développaient, par de nombreux exemples empruntés au programme primaire, comment le croquis peut servir de moyen auxiliaire dans l'étude de chaque branche d'enseignement. — I. IOTEYKO et V. KIPIANI : *Rôle du sens musculaire et de la vision dans l'écriture.* Ces expériences ont été faites : sur des étudiants de l'Université de Bruxelles, sur les auteurs elles-mêmes, sur des élèves des écoles normales (garçons et filles), sur des enfants d'écoles primaires, sur des aveugles. Elles consistaient à comparer l'écriture faite dans des conditions diverses : à la façon ordinaire, les yeux bandés, à la longueur du bras, etc. Il ressort clairement que l'écriture peut s'accomplir dans les meilleures conditions possibles avec un faible secours de vision, *sans la nécessité de lire ce qu'on écrit.* Il en résulte que l'élève pourrait apprendre l'écriture en tenant son cahier au loin, sans se fatiguer les yeux et en évitant la fâcheuse myopie. — I. IOTEYKO et V. KIPIANI. *Rôle du sens musculaire dans le dessin.* Les auteurs ont fait dessiner 80 personnes les yeux fermés, et ont pu constater des erreurs tenant : 1° aux dimensions; 2° aux proportions; 3° à la symétrie; 4° à l'orientation; 5° à l'absence de certains détails; 6° à la ressemblance générale. Les dessins faits les yeux fermés, ressemblent à s'y méprendre aux dessins d'enfants. — V. KIPIANI : *L'alphabet gymnastique.*

Ce volume contient les revues générales suivantes : V. KIPIANI : *Bulletin de la Société psychologique de l'enfant* (1900-1910); BRAUNSHAUSEN : *Revue générale du travail manuel à l'école*; I. IOTEYKO : *Rapport sur le premier congrès international de pédologie, dont l'auteur a été le secrétaire général et l'organisatrice. — Comptes rendus. Analyses.*

VOLUME V (1912).

L. NAGY : *Enseignement de la pédologie pour les pédagogues, les médecins et le personnel des Tribunaux pour l'enfance.* Dans ce rapport présenté au Ier Congrès international de Pédologie (Bruxelles, 1911), l'auteur formule le vœu, que dans les universités et les écoles normales supérieures soient érigées des chaires de pédologie pour les pédagogues, médecins et avocats; que dans les écoles normales primaires la pédagogie enseignée soit basée sur la pédologie; que des laboratoires de psycho-pédagogie soient créés dans l'université, ainsi que dans les écoles normales primaires et supérieures; qu'une organisation internationale soit créée en vue du développement de ces cours et d'autres œuvres pédologiques. La pensée principale de l'organisation des chaires pédologiques universitaires c'est qu'elles renferment en elles toutes les branches des connaissances appartenant au cadre de la pédologie. Qu'elles embrassent donc la science de l'évolution de l'enfant, la caractérologie, l'hygiène du travail corporel et mental, l'étude des anomalies, la pédagogie expérimentale, l'hygiène

scolaire et aussi l'organisation de la protection de l'enfant. — A. Sluys : *L'enseignement de la pédologie à l'école normale et à l'université.* Le rapporteur réclame également la création de cours de pédologie dans les écoles normales et les universités. — I. Ioteyko : *L'enseignement de la pédologie aux Instituteurs et aux Médecins.* L'auteur se base principalement sur son expérience personnelle acquise comme professeur de pédologie aux écoles normales du Hainaut (Mons et Charleroi) et aussi comme chef du laboratoire de psycho-physiologie de l'Université de Bruxelles. (La pédologie est annexée facultativement à son cours de psychologie donné dans le laboratoire.) Les tendances de la pédologie sont vastes; grâce à l'observation méthodique et à l'expérimentation elle est en mesure de donner le tableau physique, intellectuel et moral de tout enfant, tableau qui comprendra; 1° La connaissance du développement physique de l'enfant; 2° L'examen de l'excitabilité de ses organes sensoriels; 3° La qualité et la force de sa mémoire et de son imagination; 4° le degré et la résistance de son attention; 5° l'aptitude au travail, la fatigue intellectuelle; 6° le degré et la qualité de l'intelligence; 7° le caractère de l'enfant (caractérologie, éthologie); 8° l'avenir de l'enfant (pronostic) estimé d'après les données précédentes; 9° le choix d'une carrière appropriée; 10° la sociologie de l'âge enfantin. L'auteur formule le vœu de voir se créer aux universités des facultés de pédologie, consacrés aux sciences de l'enfant et aux sciences de l'éducation. — G. Francia : *Organisation d'un laboratoire de Pédologie comme annexe de chaque École Normale.* L'auteur réclame la nécessité pour les écoles normales de compléter la psychologie par un cours approfondi de pédologie expérimentale. — I. Ioteyko : *Unification des termes, des mesures et des notations en pédologie.* Le terme : pédologie, doit être universellement admis et devra remplacer les termes moins précis, moins exacts et moins généraux qui expriment *la science de l'enfant.* L'auteur réclame la création d'un bureau pédologique international, qui se mettrait en relation avec les spécialistes réputés dans ces différents domaines, psychologues, physiologistes, pédologues et fabricants d'appareils (rapport au Ier Congrès international de pédologie). — V. Kipiani : *Les tropismes chez les écoliers.* — Ad. Ferrière. : *Une théorie dynamique de l'hérédité et le problème de la transmission des caractères acquis.* Dans le processus de l'hérédité il y a présomption en faveur d'un phénomène dynamique vibratoire ou autre, analogue à celui de la transmission nerveuse des sensations et des volitions. Cette transmission se réaliserait par une série de modifications permanentes apportées à l'équilibre organique psycho-physique de l'individu, dans ce qui serait son soma et son germen. — V. Kipiani : *Ambidextrie.* Étude expérimentale et critique. Ce travail de 100 pages ne se prête pas à l'analyse. L'auteur y a réuni tous les arguments se prononçant en faveur d'une éducation ambidextre chez

les enfants. (La brochure a paru chez Alcan.) — I. Ioteyko : *Les bases psychologiques de l'Ambidextrie.* L'asymétrie est originelle, mais elle augmente d'une façon anormale chez l'homme par l'exercice presque exclusif d'un seul côté. C'est contre cette unilatéralité excessive que l'auteur voudrait réagir. — I. Ioteyko : *Programme général de la Faculté internationale de Pédologie.* Les Sciences de l'Enfant et de l'Adolescent constituent à l'heure actuelle un ensemble suffisamment vaste pour former la matière d'une nouvelle Faculté qui pourrait utilement être adjointe aux Universités. Un pareil vœu a été exprimé au I[er] Congrès international de pédologie. L'auteur annonce la création d'une institution de ce genre à Bruxelles, dénommée « Faculté internationale de pédologie » et placée sous sa direction. Cette première tentative est due à l'initiative privée; la nouvelle Faculté est libre et autonome et ne dépend d'aucune Université; son nom indique bien son but et ses tendances : être un organisme d'enseignement supérieur des sciences pédologiques. L'enseignement se fera : 1° au moyen de cours et de conférences; 2° dans des Écoles diverses; 3° dans des Séminaires appropriés; 4° dans des *laboratoires* dont disposera la Faculté, principalement dans celui de psychologie et d'anthropométrie. Les cours principaux seront : La pédologie, la psychologie expérimentale, la pédagogie expérimentale, l'anatomie et la physiologie du système nerveux, la biologie, l'anthropométrie scolaire, l'histoire de la pédagogie, l'histoire de la pédologie, l'organisation scolaire, la médecine nerveuse et mentale, l'hygiène scolaire, l'anthropologie criminelle, la psychologie et la pédagogie des Enfants anormaux, la gymnastique rythmique, l'éducation technique, la sociologie infantile, la Puériculture, l'Éducation manuelle, la Protection de l'Enfance et les Tribunaux pour enfants, etc. Tous ces cours seront donnés par des spécialistes et s'accompagneront d'excursions et de démonstrations. — Les cours seront disposés en deux années et se termineront par un examen conférant le grade de *licencié en sciences pédologiques.* Obtiendront le *titre de docteur en sciences pédologiques* ceux qui présenteront une thèse imprimée sur un sujet original. L'ouverture des cours aura lieu le 5 novembre 1912. — Van Volsem : *L'Enseignement de la Géographie.* L'auteur passe en revue les principaux moyens didactiques employés dans l'enseignement de la géographie : les excursions, les livres manuels, le livre du maître, le livre de l'élève, les cartes murales, les atlas scolaires, les projections lumineuses, le cinématographe, tableaux et albums, etc. — I. Ioteyko : *L'œuvre morale de la Pédologie.* Dans cette communication présentée au II[e] Congrès international d'Éducation morale (La Haye, août 1912), l'auteur démontre que toutes les parties de la Pédologie sont inséparables du point de vue moral. — D. F. Salas M. : *Base scientifique que doit avoir notre système national d'Éducation physique.* — I. Ioteyko : *Le cinématographe.* — J. Weill et R. Nellen : *Mesure de l'intelligence des*

Enfants. — II. C. Siewertsz van Reesema de Graaf : *Le Jeu de l'Enfant.* — E. Jouvin Blum : *Coup d'œil sur la Philosophie de Henri Bergson.* — M. Labbé : *La ration alimentaire et les sports.* — H. Lorent : *La pédagogie de Rousseau et les Réformes scolaires du XXe siècle.*

Ce volume contient en outre les revues générales suivantes : Braunshausen : *Ve Congrès de Psychologie expérimentale à Berlin*; — Goyens et Délhaye-Lawæse : *Ier Congrès des médecins de langue française*; — I. Ioteyko : IIIe *Congrès international végétarien de Bruxelles* (I vol. Rapports et communications; II volume consacré à l'étude (124 pages) de I. Ioteyko sur *l'Enfance végétarienne*); *Ier Congrès d'Eugénique, de Londres.* — *Comptes-Rendus. Analyses.*

VOLUME VI (1913).

I. Ioteyko : *Les défenses psychiques. La Douleur. La Fatigue.* Les expériences de l'auteur ont démontré le fait suivant : la douleur se comporte à l'inverse de la loi de Weber; *la sensation croît plus vite que l'excitation.* Il en est de même de la fatigue : *la fatigue croît plus vite que le travail accompli.* — N. Braunshausen : *Méthodes et résultats de l'étude expérimentale de la mémoire.* — M. V. Ghidionescu : *Le système des écoles primaires de Mannheim.* — C. Balthalon : *Enquête sur la lecture à l'école.* Les expériences faites sur 1 600 élèves ont démontré que les enfants de 9 à 13 ans s'intéressent beaucoup aux récits longs et complets formant un ensemble et concernant les hommes adultes et les enfants; ils ne s'intéressent que très peu aux poésies et aux descriptions de la nature, encore moins aux fables et aux fragments détachés; ils accordent une grande valeur à la peinture du vrai et n'aiment pas les récits fantaisistes (l'enquête a été faite sur les enfants russes). — A partir de cette année chaque fascicule de la *Revue psychologique* va contenir un supplément intitulé : *Le Paedologium*, bulletin trimestriel de la Faculté Internationale de Pédologie. — I. Ioteyko : *Le but et les tendances de la Faculté Internationale de pédologie.* Un institut consacré aux sciences psychologiques et pédologiques ne doit pas être la continuation de l'école primaire. De là vient le nom de « Faculté » donné à la nouvelle institution; il a pour but d'éviter la confusion qui pourrait se faire avec d'autres cours, où aucun diplôme n'est exigé à l'entrée des élèves et où à cause de cela le niveau de l'enseignement doit s'adapter sans cesse à des esprits non suffisamment préparés. La science de l'enfant sera portée à la hauteur d'un enseignement universitaire. La faculté, inaugurée le 5 novembre 1912 délivrera les diplômes de licencié et de docteur après passage des examens réglementaires. — Ch. Pergameni : *La pédagogie universitaire.* — I. Ioteyko : *La psychologie comparée de l'enfant et de l'adulte.* Laquelle des deux est plus difficile à connaître? Opinion de Sante de Sanctis, G. Sergi, Piasecki, Rossolimo,

Philippe, Masip, Mercaute, Morselli, Ioteyko. Comme conclusion il est possible de dire que la méthode des recherches est plus difficile dans la psychologie de l'enfant, que dans celle de l'adulte, mais que le contenu mental de l'enfant étant plus réduit, plus décomposable et plus simple, sa psychologie est moins complexe et par cela même plus facile à connaître. P. Hertz : *La croissance des enfants.* Mannheimer Gommès : *Les facteurs musculaires du graphisme.* — Umberto-Saffiotti : *La fatigue d'écrire chez les enfants.* — S. Nowak : *Recherches sur le sentiment de la justice chez quelques enfants polonais.* On constate que c'est à l'école que les punitions injustes sont les plus fréquentes. La tristesse, le découragement et l'abattement sont les conséquences fréquentes des punitions subies. — A. Nemes : *La réorganisation de l'école primarie.* — N. Ensch : *Le médecin de l'école et le tube digestif de l'écolier.* — Raymond Buyse : *Du rôle de l'école dans la solution de la question sociale.* — Marie Lipska-Librach : *Sur les rapports entre l'acuité sensorielle et l'intelligence.* Ce travail de 150 pages est la première thèse présentée pour le doctorat en sciences pédologiques. Elle résume les conclusions obtenues par l'examen des diverses sensibilités (sens tactile, sens dolorifique, acuité visuelle, acuité auditive) et de la force musculaire chez quatre cent vingt enfants des écoles de Bruxelles (garçons de 9 à 12 ans). La conclusion qui s'impose est celle-ci : l'acuité sensorielle joue un rôle considérable dans l'intelligence des jeunes enfants ; les plus intelligents parmi eux sont des avancés sensoriels ; les sens affinés constituent pour eux des moyens de développement intellectuel. Avec l'âge, l'insuffisance sensorielle n'a plus une si grande importance ; la corrélation entre l'intelligence et l'acuité sensorielle devient plus lâche. — E. Jacobs : *Contribution à l'étude psychique de l'enfant.* « Le langage graphique » de G. Rouma. — P. Sollier : *Les bases psychologiques de la méthode frœbelienne.* — I. Ioteyko : *La méthode Montessori et l'éducation des sens.* — Chalon : *Ido.* — Vervaeck : *Syllabus du cours d'Anthropologie criminelle.* La division de ces cours donnés à la Faculté Internationale de Pédologie est la suivante : I. L'histoire et l'évolution scientifique de l'anthropologie criminelle ; II. Les influences criminogènes du milieu ; III. Le criminel ; IV. L'hérédité du criminel ; V et VI. Les méthodes d'examen des criminels (démonstrations pratiques au laboratoire d'anthropologie pénitentiaire de la prison de Forest-Bruxelles).

VOLUME VII (1914).

Fascicule I. — Aug. Le C... : *Contribution à la pédologie physique et intellectuelle.* Cet essai de pédologie familiale relate les observations et les expériences faites sur trois fillettes âgées de huit, dix et onze ans. L'état intellectuel était examiné au moyen des tests de Binet. — *Rapport général de l'Université populaire de Cracovie* (1912-1913). — Vervaeck : *Le traitement des délinquants.* Cette dernière leçon du cours

d'anthropologie criminelle, donnée à la Faculté Internationale de Pédologie, est une esquisse des principes de la lutte contre la criminalité. — M. C. Schuyten : *Le coefficient de nutrition des écoliers anversois.*

Fascicule II. — Ad. Ferrière : *Les fondements psychologiques de l'école du travail.* Le travail personnel productif, tel est l'idéal de l'école du travail. L'intuition des grands pédagogues du passé se prolonge et s'enrichit par la connaissance psychologique de la connaissance de l'esprit de l'enfant et des lois de sa croissance. L'école qui ne confère que les seules connaissances doit disparaître. A sa place doit naître l'école qui enseigne à se servir de ce levier, qui de tout temps a soulevé le monde au-dessus de lui-même : le travail. — Raymond Meunier : *Comment guérir les morphinisés.* — Paul Otlet : *L'organisation internationale de la science.* Ces trois conférences données à la Faculté de pédologie passent en revue successivement les trois points suivants : Qu'est-ce que la science? Qu'est-ce que son organisation? Qu'est-ce que le caractère international de cette organisation? — N. Braunshausen : *L'éducation nouvelle* (8 leçons faites à la Faculté de pédologie). Exposé très méthodique de l'organisation des principales écoles nouvelles dans tous les pays et de leurs programmes. La Belgique se trouve occuper une belle place dans le grand courant pédagogique de la réforme de l'enseignement par le principe du travail. Les tentatives si diverses de mettre l'école d'aujourd'hui à la hauteur de l'idéal de notre époque, prennent leur origine pour une grande partie dans une connaissance plus approfondie de l'âme de l'enfant. C'est donc la pédologie qui est appelée à montrer les voies au mouvement réformateur. L'auteur insiste sur le rôle que pourra exercer à cet égard la Faculté Internationale de pédologie. — M. H. Roubakine : *Étude théorique et pratique de la propagation des sciences.* — L. Huerta : *Coup d'œil sur les sciences de l'enfant.*

La chronique de la Faculté Internationale de pédologie nous renseigne sur les cours, les exercices pratiques de psychologie et d'anthropométrie, les séminaires, les conférences, les visites et les excursions de la Faculté. En 1913-14, deuxième année de son existence, la Faculté a compté 30 étudiants réguliers (15 messieurs et 15 dames) et 10 élèves libres, ce qui porte le nombre total d'élèves à 40, répartis entre 10 nationalités différentes. Quarante professeurs ont donné 500 cours et conférences dans le courant de l'année. En outre deux fois par semaine environ les élèves ont fait des visites aux institutions pédagogiques et scientifiques les plus importantes du pays (à Gand, Mons, Charleroi, Anvers). Le cours de biologie générale a été donné à l'institut de physiologie de l'Université de Gand. Parmi les cours professés beaucoup étaient très spéciaux et se donnaient pour la première fois en Belgique, tels : la psychologie des témoignages (M. Varendonck), l'anthropologie criminelle (M. Vervaeck), la psychologie individuelle (Mlle I. Ioteyko). Les élèves ont pu entendre des professeurs tels que :

M. Omer Buyse, actuellement directeur de l'Université de travail de Bruxelles, M. Devogel, directeur de l'enseignement public, M. Lafontaine, prix Nobel pour la paix, M. Otlet, secrétaire général de l'Office central des institutions internationales de Bruxelles, etc. Un cours de gymnastique rythmique avec démonstrations a été organisé pour eux à l'école de musique d'Ixelles. Dans le courant de ses deux années d'existence la Faculté a décerné 22 diplômes de première licence, 13 diplômes de deuxième licence et deux doctorats en sciences pédologiques. Les deux thèses présentées ont été les suivantes : Mme Lipska-Librach, Polonaise de Varsovie : *Sur le rapport entre l'acuité sensorielle et l'intelligence chez les enfants*, et M. Alfred D. Calcagno, de la Plata (Argentine) : *Les anomalies somatiques chez l'homme*. Le premier de ces travaux a paru dans la *Revue psychologique* et aussi sous forme de brochure de 150 pages, le second aura 300 p. de texte imprimé (paraîtra en Argentine).

Nous pourrions nous arrêter ici... La main brutale des événements est venue interrompre aussi bien le cours de la publication de la *Revue psychologique* que l'activité de la *Faculté Internationale de pédologie*. Espérons que cet arrêt ne sera que temporaire. Quoi qu'il en soit, la Faculté Internationale de pédologie a déjà rempli une mission importante dans le domaine pédagogique et le mérite de la doctoresse I. Ioteyko restera d'avoir réalisé l'organisation complète d'une institution consacrée à l'enseignement de la science de l'enfant. Elle a montré qu'une tentative pareille n'avait rien d'impossible et qu'elle répondait à une vraie nécessité. Ce premier essai a donc été couronné d'un plein succès et l'expérience acquise servira à d'autres qui suivront ce sillon tracé par Mlle Ioteyko. D'ailleurs la fondatrice de la Faculté de pédologie est résolue à poursuivre son œuvre, mais c'est aux événements futurs de décider si cette continuation pourra se faire sur territoire belge ou sur une autre terre hospitalière...

En 1914-15 la Faculté décerna encore un diplôme de première licence, un diplôme de deuxième licence et deux doctorats. Les thèses présentées furent les suivantes : M. M. Legrand : *L'enfance en Belgique*; et M. L. Detaille : *Cours de psychologie générale et de méthodologie, professé à l'école normale provinciale de Charleroi*. — Sont en voie de préparation encore les thèses suivantes : Mlle M. Grzegorzewska : *Recherches expérimentales sur le développement du sentiment esthétique chez les enfants et les jeunes gens*; — M. St. Bochnig : *Méthodologie du travail manuel*.

M. Grzegorzewska.

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.

John Dewey : *The Logic of Judgments of Practice* (XII, 19, p. 505-522; 20, p. 533-542). — Un « jugement pratique » est « un jugement portant sur ce qui est fait ou à faire, un jugement considérant le terme futur d'une situation incomplète et dans cette mesure même indéterminé ». Les « jugements de valeur » supposent quand ils sont pratiques, la détermination par un jugement personnel, plus ou moins subjectif, de l'importance à accorder à une fin proposée. La valeur est plus ou moins préétablie par l'expérience antérieure; le jugement actuel est toujours au moins une nouvelle évaluation (*revaluation*). Le passage de la proposition à l'action caractérise le jugement pratique, qui suppose un domaine de possibilités, par conséquent une logique spéciale; l'issue permet seule de dire si le jugement fut vrai ou faux. (« Pragmatisme indépendant de toute psychologie volontariste », p. 511). A noter que bien des perceptions impliquent, en tant qu'interprétations de données sensorielles et de données antérieures, des jugements pratiques : elles ne sont pas *faites* de sensations, mais sont bien le terme d'inférences multiples.

C. Judson Herrick : *Introspection as a biological method* (XII, 20, p. 543-550). — La psychologie ne peut pas s'isoler des autres Sciences naturelles en se bornant soit à la pure introspection, soit au simple examen des façons de se comporter (behavior). Il faut unir conscience et comportement.

Elsie Clews Parsons : *Gregariousness and the Impulse to Classify* (XII, 20, p. 543-553). — L'instinct grégaire entraîne le sentiment mystique de la « participation » qui fait établir des catégories sociales, et rend odieux ou redoutable tout ce qui ne peut pas entrer dans le cadre de ces catégories (par exemple le *mana*).

George Santayana : *Philosophical Heresy* (XII, 21, p. 561-567). — Toute doctrine spéciale, tout système individuel est une hérésie philosophique; l'orthodoxie ne considère chaque opinion que comme un moment dans l'évolution de la pensée humaine.

G.-L. Duprat.

Le propriétaire-gérant : F. Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

La méthode objective[1]

Sommaire. — Valeur de la psychologie introspective. — Description des phénomènes psychiques. — Illusions auxquelles on s'expose en les décrivant. — Ce qu'il faut entendre par observation empirique. — Ce qui résulte de cette observation appliquée aux phénomènes psychiques. — Nécessité de mettre en relation les phénomènes psychiques avec les phénomènes physiologiques. — Comment cette relation est-elle comprise par H. Ebbinghaus et Th. Gustave Fechner. — Théorie énergétique de W. Ostwald. — Thèse du parallélisme de W. James. — Examen de cette thèse. — Nécessité d'établir une relation entre le phénomène psychique et le phénomène physiologique de la façon même qu'on met en rapport les phénomènes physiques ou chimiques avec leurs conditions causales respectives. — Comment sont liés à leur cause les phénomènes physiques. — Ce que nous appelons condition du phénomène physique. — Ce que nous connaissons, par le moyen de la condition, de la cause qui réellement détermine le phénomène physique. — Application du même critère à l'étude de la succession psycho-physiologique. — Passage du parallélisme au déterminisme. — Exemples d'un tel passage. — Processus mental dont il dépend.

Il nous suffit d'un examen intérieur pour comprendre que nous n'avons nul besoin d'anatomie ni de physiologie du système nerveux pour être avertis des phénomènes qui s'accomplissent en la conscience. Si nous admettions avec Buffon que le sensorium est une masse gélatineuse sans importance aucune, nous n'aurions pas moins, de ces phénomènes, la même connaissance que nous en avons. C'est en notre for intérieur que la preuve de leur existence est faite. Leurs qualités, leurs modalités et leur durée ne peuvent être objets d'observation que pour l'examen introspectif.

(1) Extrait d'un ouvrage en préparation.

Cet examen a été pratiqué à différents points de vue. Alors que les uns se sont préoccupés surtout d'observer comment les états psychiques se suivent selon leur ressemblance, leur contiguité, leur association en somme, d'autres ont préféré les considérer groupés selon les éléments qui les composent, cherchant à voir comment s'édifie la vie psychique complexe. Tous, nonobstant, ont mené leur observation selon un critère naturaliste; il serait aussi injuste de dénier toute valeur à la science ainsi constituée que de nier celle des travaux de la minéralogie, qui différencie ou identifie les caractères avec lesquels se présentent les corps dans la nature.

La valeur réelle d'une science ainsi constituée est purement *descriptive*. Le minéralogiste, pour distinguer le sel commun, accumule données sur données; l'une d'elle concerne son poids spécifique: le minéralogiste ne cherche pas à expliquer ce poids par celui des éléments qui entrent dans la composition du sel. Il en est de même pour le psychologue; ayant découvert qu'il y a des états qui s'associent par leur ressemblance, par exemple, il n'explique nullement par là cette liaison ni cette similitude; il se borne à les observer empiriquement, sans placer en évidence la condition à laquelle cela répond. D'ailleurs il ne lui paraît pas qu'il y ait à en tenir compte.

Par le simple fait de découvrir introspectivement que des phénomènes sont liés à d'autres, il se figure expliquer les uns par les autres; en réalité, il n'a fait que décrire leur relation réciproque. Ainsi, l'on a dit (et nous donnons ceci comme exemple) que le plus ou moins d'intérêt que nous portons à la perception des objets dépend de l'association de cet état avec d'autres de nature affective; ainsi s'expliquerait l'effort psychique appelé attention; il est clair cependant qu'on n'a fait autre chose que décrire le concours d'autres facteurs dans l'attention; la condition qui détermine le fait même de prêter attention demeure inaperçue.

La vérité est que toujours, introspectivement, nous expliquons les phénomènes les uns par les autres (*d* par *c*, *c* par *b*, *b* par *a*); ce que nous faisons par cette opération est de passer une revue rétrospective des phénomènes *a b c d*, revue conforme aux constatations faites de leurs relations réciproques: mais pour ce qui est de la condition ayant établi par avance ces relations, rien dans cette opération ne tend à la rendre visible. Croire le contraire est se faire la

même illusion qu'encourt le voyageur qui, parti de Paris ou de Berlin, croirait que les peuples *a b c d*, successivement rencontrés, sont dans leurs pays parce qu'il les y voit; le certain est qu'il les y voit parce qu'ils y sont. Mais comment se fait-il que les nations en question se soient formées dans les pays où elles vivent? Voilà ce qu'ignore le voyageur qui constate leur existence.

Comment se fait-il que les phénomènes psychiques se succèdent selon un certain ordre préétabli? Comment se fait-il que ces phénomènes, considérés isolément, sont ce qu'ils sont? C'est ce qu'ignore le psychologue quand il se borne à les observer, soit un par un, soit en série, au point de vue de sa propre conscience.

Dans l'ordre des phénomènes strictement logiques leur succession reste même inexpliquée. Lorsque nous disons que de telles prémisses se dégage telle conséquence nous avons l'illusion que celle-ci a été conditionnée par celles-là; nous nous figurons avoir procédé avec le rigorisme du physicien quand il établit une relation entre la déviation de la lumière et la densité du milieu qu'elle traverse. En apparence la similitude est parfaite; en effet, le physicien dit que toujours, lorsque la condition sera posée, la déviation du rayon lumineux se produira; semblablement le psychologue peut affirmer que toujours, telles prémisses étant données, il apparaîtra tel état de conscience et non pas un autre; il connaît sa condition.

A la réflexion, nous nous rendons compte qu'entre les deux façons de procéder il n'y a pas identité, il n'y a pas similitude. Lorsque le physicien nous enseigne que la réfraction dépend d'une condition, il veut dire qu'elle naît d'une cause; nous nous la représentons sous la forme de la densité. Mais quand le psychologue présente la conséquence comme conditionnée par les prémisses il ne veut pas dire qu'en celles-ci réside la cause de celle-là. Conformément au droit empirique il admet que les prémisses sont des états précédents, des phénomènes purs; et c'est ainsi que l'observation introspective lui a permis de décrire le passage des prémisses à la conséquence, sans qu'il ait la prétention de mettre en évidence la condition déterminante de ce passage, autrement dit, sa cause.

Il en serait autrement si, infidèle à son point de vue empirique, il avait admis comme présupposé un principe intelligent d'où émanerait, comme de sa source naturelle, la compréhension des

prémisses avec celle de la conséquence comme leur dérivé obligé, par obéissance à une impulsion imposée d'en haut; de cette façon les phénomènes nous seraient présentés reliés par un lien causal. Mais si, au préalable, nous avons fait profession de foi empirique, nous nous trouvons dans l'obligation de n'accepter que ce qui est observable, uniquement; de deux ou plusieurs phénomènes qui se succèdent ce qui se présente à l'observation c'est les phénomènes eux-mêmes, puis leur succession; n'est pas matière à observation, car ce n'est pas un phénomène, ni la force efficiente présupposée qui crée des phénomènes, ni la force efficiente qui les relie les uns aux autres; elle est matière de conception, pas d'observation.

Il y a, nonobstant, des écoles philosophiques qui soutiennent que, par l'expérience interne, est perçu d'une manière immédiate le lien causal qui régit la succession de certains phénomènes psychiques. Il y a même nombre de psychologues, qui ont fait profession de foi empirique, et qui pensent de même; sur cette croyance se fonde la dite *expérience interne.*

Il n'y a qu'à bien fixer le sens des termes pour arriver à s'entendre; autrement chacun en fait usage dans une acception distincte, et cela entraîne des confusions graves et perturbatrices. Dans le monde extérieur nous estimons empirique tout phénomène, tout ensemble de phénomènes soumis à l'observation directe indépendamment de leur origine causale. Ainsi le déplacement de la ligne droite que subit l'image du bâton plongé dans l'eau, la décomposition de la lumière à travers le prisme, la projection à l'horizon lointain de l'oasis du désert sont estimés phénomènes empiriques tant qu'ils sont observés indépendamment de la condition causale qui les détermine; mais lorsque nous les rattachons à cette condition et quand nous les voyons succéder, d'une façon invariable et constante, au fait que le rayon lumineux a traversé des milieux de densités différentes, nous n'appelons plus empiriques ces phénomènes.

Autre exemple : un médicament, la quinine qui guérit le palu disme, est un remède empirique tant que nous ignorons pourquoi il le guérit ou comment il a cet effet. Le jour où nous observons que la quinine tue la plasmodie, le remède ne nous paraît déjà plus aussi empirique, pour la seule raison qu'entre le médicament et son action curative nous établissons un lien causal.

Le minéralogiste classe les corps naturels en identifiant les caractères qui sont communs à un groupe et en différenciant ceux qui ne sont pas propres à ce groupe; nous disons de lui qu'il suit une méthode empirique parce qu'il ne se propose pas de rechercher en vertu de quelles conditions des caractères sont communs, ni quelles sont les conditions causales déterminant les différences; il se borne à observer les choses telles que la nature les présente, sans passer au-delà de cette inspection immédiate. Dans le langage commun et ordinaire dont nous faisons usage pour échanger nos idées c'est cela que nous appelons empirique; empirique aussi la science naissante qui se fonde sur cette façon d'observer, la plus simple qui soit.

L'introspection de son côté nous montre aussi les phénomènes internes en leur qualité de phénomènes identiques ou différenciables les uns des autres; dans ce défilé incessant d'événements qui apparaissent dans la conscience et disparaissent, lorsque seulement nous tenons compte des faits mêmes et de l'ordre suivant lequel ils se succèdent les uns aux autres, nous les considérons sous un aspect empirique.

Il est clair que si nous sommes kantiens, si nous croyons l'intelligence constituée par des virtualités préexistantes nous permettant de comprendre la qualité, le rapport, la quantité de ces phénomènes, tout change; nous retenons les dites virtualités comme la condition au moyen de laquelle ils nous deviennent compréhensibles; envisagés à ce point de vue ils ne seront plus empiriques; nous ne nous bornons plus à les observer tels que nous les présente l'introspection immédiate mais à travers une conception qui nous sert à les expliquer.

Ils ne le seront pas non plus si nous présupposons l'existence d'un principe qui, par un acte de préhension de la matière sensorielle, conçoit en elle distinctement la qualité ou l'intensité ou la connexion causale de la succession des états.

De même ici que dans le cas antérieur, il nous semblera que nous vérifions par de véritables expériences internes ou comme données d'observation une série d'énoncés ou de propositions; celui qui ne regarde pas les faits de ces positions mentales ne peut de bon gré accepter cette manière de faire.

Purifiés de tout préjugé personnel ou d'école nous sommes

unanimes pour convenir qu'il y a des sensations de caractères différenciés, des images, des associations, une succession d'états reliés les uns aux autres sous une forme logique, des émotions, des impulsions sexuelles, des appétences trophiques. Ce qui est inadmissible c'est que nous puissions intérieurement observer un principe intelligent, ou quelque genre de catégories; ni ce principe ni ces catégories ne sont des phénomènes; il ne s'agit plus d'observation ou d'une expérience empirique, mais de pures conceptions de caractère personnel.

Le psychologue, enfermé dans sa propre conscience, se trouve en présence d'un *océan* de phénomènes qui apparaissent et disparaissent sans qu'il puisse exactement connaître ni les conditions à réaliser pour leur apparition, ni ce qu'il faut faire pour qu'elles s'effacent; il découvre des identités ou des différences et ne réussit pas à trouver la raison des unes et des autres; il s'assure qu'elles sont en relation les unes avec les autres et ne comprend pas quelle condition préétablie régit cette relation; il découvre des impulsions, des appétences vives, des tendances véhémentes; et comme nous ne supposons pas qu'il s'agisse d'un imaginatif, mais d'un observateur, il ne peut réussir à trouver l'origine de ces forces psychiques, il ne peut s'expliquer leur manière d'être et de se développer.

Comme un mécanicien qui n'aurait aucune idée de la force électrique actionnant un machinisme très compliqué, il observe que telle pièce se meut ainsi, telle autre d'une façon différente, que plus loin une troisième demeurée immobile tout à coup entre en jeu et s'engrène avec les autres; il ne peut pénétrer le mécanisme secret qui détermine ces mouvements très variés et la réciprocité de leurs actions. Comme il résiste à la tentation de supposer une action mystérieuse qui met tout en mouvement, et comme il s'en tient uniquement à ce qu'il observe, il crée une psychologie sans âme, une science de phénomènes purs qui flottent au sein du temps comme des ombres, qui viennent, passent et s'évanouissent, sans qu'il lui soit possible de deviner comment il se fait qu'il en soit ainsi.

L'introspection purement empirique ne donne pas davantage que ce spectacle, désolant pour qui aspire à expliquer ce qu'elle ne peut que décrire. Que ces phénomènes tombent sous les yeux d'un

sujet averti, sous une forme ou une autre, de leur agent producteur ou causal, il les expliquera bien ou mal, mais il les expliquera. Mais nous sommes arrivés en un temps où l'on est sursaturé d'explications métaphysiques. Les exposés purement empiriques ne nous sont pas odieux comme le sont ces explications, mais ils ne nous satisfont pas. Nous désirons ardemment dégager les phénomènes psychiques de leurs conditions causales afin de pouvoir les expliquer comme le physicien explique les phénomènes de la physique, le chimiste ceux de la chimie, le physiologiste ceux de la biologie. Étudiés en série indéfinie ils nous apparaissent flottants et détachés de tout lien causal et nous en éprouvons un sentiment de contrainte ; il est nécessaire de sortir de cette situation angoissante.

Tous ceux qui visent à réduire les phénomènes psychiques à la catégorie des phénomènes physiques et des phénomènes chimiques, ont accumulé des travaux de valeur décisive concourant à démontrer qu'ils doivent être rattachés au fonctionnement du système nerveux. La conséquence de cet immense labeur est que nul ne doute aujourd'hui que toute modification psychique s'accompagne d'une dépense physiologique. Mais l'obscurité la plus épaisse règne pour ce qui concerne la relation à établir entre le physiologique et le psychique. Le problème est palpitant d'actualité. Il n'a pas été posé entre phénomène et phénomène, entre la condition physiologique élémentaire et la condition psychique élémentaire aussi, qui s'ensuit, à la façon de ce qui se présente en chimie ou en physique. Le problème s'est posé d'une manière générale, compréhensive, embrassant tous les cas particuliers. Quelle relation y a-t-il entre le physiologique et le psychique, entre l'âme et le cerveau ? Les solutions proposées varient suivant que les tendances de l'auteur sont métaphysiques ou empiriques.

II. Ebbinghaus estime que la doctrine des localisations est incompatible avec l'hypothèse qui fait du cerveau l'instrument de l'âme. S'il en était ainsi, l'âme serait auditive en une région, visuelle ailleurs, et ainsi de suite; cette âme topographique lui paraît inacceptable. En outre, la supposition que l'âme puisse par elle-même, ou d'une manière spontanée, provoquer des réactions nerveuses, est inconciliable avec le principe de la conservation et de la transformation de l'énergie. A son avis la théorie la plus

viable est celle du parallélisme psychico-physique entendu au sens métaphysique. Les deux séries, objective l'une, subjective l'autre, dépendraient de la même réalité se présentant sous deux aspects, si bien que ce qui est vu et touché dans l'espace est la chose même perçue comme touchée et vue dans la conscience.

Au fond, la thèse de H. Ebbinghaus est la même que celle de Th. Gustave Fechner, qui croit que la différence existant entre le physique et le psychique ne dépend que du point de vue où nous nous plaçons pour observer l'un et l'autre. Penser avec le cerveau et concevoir le cerveau pensant c'est voir la pensée par le dedans ou par le dehors; c'est tout à fait comme lorsque nous regardons un objet creux; du dedans il est concave, du dehors il est convexe, et pourtant c'est le même objet.

Avec les thèses métaphysiques de ce genre il arrive, lorsqu'on les examine froidement, ce qui arrive de toutes les questions expérimentales qui sont posées en dehors de leur milieu naturel : on ne les résoud pas; on les pose à nouveau, et en des termes tels qu'elles deviennent insolubles. Nous nous trouvons à la fois satisfaits et abusés; la question reste debout telle qu'avant; seulement nous ne nous en apercevons pas, distraits que nous sommes par la conception métaphysique.

Nous nous proposons, par exemple, de déterminer quelle sorte de relation peut exister entre la réaction objective provoquée par l'excitation de la sensibilité gustative et la sensation sapide; au lieu de résoudre la question nous la déplaçons quand nous disons que c'est de la réaction même des neurones sensitifs excités que jaillit en la conscience l'effet sensoriel. Que ce soit la même chose, ou non, qui détermine l'un et l'autre effet, nous ne le savons pas, nous ne pouvons le savoir; c'est au-dessus de notre observation, c'est suprasensible. Ce que nous désirons connaître d'une façon concrète, c'est la relation de ce qui, dans les éléments nerveux se montre sous la forme d'une réaction physico-chimique et de ce qui, dans la conscience, se présente sous la forme d'une modification psychique; peu nous importe ce qui, au-delà du monde des phénomènes et de l'observation, détermine effectivement les effets constatés. La question qui nous intéresse véritablement subsiste pratiquement, de la même manière, et réclame sa solution, aussi bien après qu'avant une explication sur la légitimité de

laquelle nous n'avons pas l'intention d'émettre ici un jugement.

W. Ostwald est d'avis que, toutes les fois que le travail de la pensée est indissolublement lié à une consommation d'énergie, comme l'est le travail physique, il n'est aucune difficulté pour le concevoir énergétiquement à la façon des autres phénomènes naturels. Le fait sur quoi se fonde la conclusion est absolument exact; il est indubitable que le phénomène psychique est lié à une dépense d'énergie physiologique comme à un précédent sans lequel son existence ne se conçoit pas. Quant à la conclusion tirée du fait, elle nous parait plus qu'obscure; elle est inintelligible.

Concrètement on ne comprend pas ce que cela signifie quand on entend dire qu'il convient de concevoir et de *penser énergétiquement*. Dans l'enchaînement circulaire des transformations énergétiques *jamais il ne se détruit une quantité d'énergie sans qu'il ne s'en crée une quantité équivalente sous une autre forme*; il s'ensuit que dans l'idée d'énergie est contenue l'idée de réversibilité sous une forme mécanique. Mais ce qui n'est pas réversible ne peut être réverti et il est impossible de le concevoir comme énergie; c'est donc un mot qui n'a aucun sens.

Au point de vue où se place Ostwald il faut concevoir, comme base et origine de la pensée, ou plus génériquement du phénomène psychique, une dépense physiologique; le phénomène psychique serait une transformation énergétique de cette dépense. Mais à regarder les choses de plus près, si nous cherchons à évaluer la quantité d'énergie créée par l'apparition du phénomène nouveau, nous devons reconnaître qu'il ne s'en est pas créé du tout. Ici le concept d'énergie n'est pas applicable, parce que nous nous trouvons en présence d'un phénomène qui n'est pas réversible sous une forme mécanique. Le cycle des transformations énergétiques se ferme dans le domaine de l'objectivité et de la physiologie; mais il n'empiète pas sur celui de la subjectivité.

W. Ostwald prétend que sur ce point nous subissons l'influence d'une conception fausse, qui nous vient de Platon, et en vertu de laquelle nous établissons une distinction fondamentale entre la vie mentale et la vie physique. Cette conception ne nous vient pas de Platon, et ce n'est pas une conception. C'est l'expression d'un fait empirique; en sa qualité de tel on n'a pas droit de le récuser.

Sur ce point, ce qui réellement prête à confusion, c'est de ne pas différencier la condition physiologique du phénomène psychique conditionné, et d'identifier ce que l'observation nous présente comme distinct. Les phénomènes d'une série ne peuvent se souder à ceux de l'autre, énergétiquement. Rapporter à l'énergie les uns et les autres c'est forcer le terme, c'est employer le mot dans un sens métaphysique qui n'a rien à voir avec son acception scientifique.

Entre les phénomènes physiologiques ou d'ordre physico-chimique, se développant dans l'intimité de la substance nerveuse, et les phénomènes psychiques surgissant simultanément dans la conscience, W. James croit qu'il n'y a rien de plus qu'un simple parallélisme. Dans le chapitre VI de ses *Principes de Psychologie*, il développe amplement cette thèse.

Il admet sans difficulté que, si on décompose l'état de conscience en ses éléments, chacun s'accompagne corrélativement de la réaction locale qui lui correspond, mais toujours en tant que fait simplement parallèle. Il conçoit la relation des deux séries si peu étroite qu'il croit que les phénomènes psychiques peuvent subsister indépendamment du processus cérébral.

W. James formule la thèse du parallélisme à un point de vue empirique. En elle il énonce un fait. L'existence de ce fait peut-elle être démontrée par l'observation?

Deux phénomènes parallèles sont deux phénomènes qui coïncident dans le temps sans action réciproque, comme deux trains marchant avec la même vitesse chacun sur sa voie. Est-ce ainsi que se comportent les phénomènes psychiques par rapport aux phénomènes physiques? Voyons un peu.

Nous prenons une certaine dose d'alcool; par un enchaînement de phénomènes qu'il n'y a pas lieu de rappeler, l'alcool agit sur le sensorium; il y détermine un changement de l'état objectif; ce changement est de nature physico-chimique; nous n'en connaissons pas la formule mais nul ne doute de sa réalité. Tandis que ce processus se développe dans l'intimité de la substance nerveuse un sentiment exhilarant apparaît dans la conscience. Existe-t-il entre les deux phénomènes une pure coïncidence? L'homme, quand il n'a pas eu à se préoccuper de thèses à soutenir, a toujours compris que la modification psychique succède à l'ingestion d'al-

cool comme n'importe quel autre phénomène d'ordre physique ou d'ordre chimique fait suite à la condition, établie au préalable, de son apparition.

Semblablement : une épine nous blesse. Personne au monde n'entend, et W. James pas plus qu'un autre, que la douleur consécutive à cette excitation coïncide avec elle. Entre l'épine et la douleur nous établissons une connexion causale, comme nous faisons entre la densité du milieu et la réfraction de la lumière, comme nous faisons entre la commotion des corps qui vibrent et le son. Si cette relation entre le fait physiologique et le fait psychologique n'était pas conçue sous la forme d'une connexion causale le physicien ne serait pas autorisé à formuler, comme une proposition expérimentale, que le son répond à une vibration ; il devrait se borner à dire qu'il coïncide avec elle. La logique pousse le physicien à croire qu'il existe entre la vibration et le son, une relation plus profonde qu'une coïncidence parallèle ; les mêmes motifs de logique portent naturellement tout homme à croire qu'il y a mieux qu'une pure coïncidence entre l'alcool et le sentiment exhilarant, entre l'épine et la douleur.

Quittons maintenant ces cas relativement simples pour passer à l'observation d'un autre plus complexe : un processus pathologique modifie le fonctionnement des centres supérieurs. Faut-il admettre que l'idéation déprimante ou délirante accusée par la conscience du fou est parallèle à ce processus ? Ou bien faut-il admettre, entre le processus et l'état mental qui lui succède, l'existence de la même relation de cause à effet qu'il y avait entre la gaîté et l'alcool, entre l'épine et la douleur ?

Toutes les fois que nous avons sous les yeux, à la fois, la condition et le phénomène psychique consécutif, nous n'hésitons pas à affirmer que la relation qui lie entre eux les deux ordres de faits est de nature causale ; nous rejetons de notre esprit l'idée d'un parallélisme comme une hypothèse sans fondement. Mais quand l'introspection accuse des états dont les origines physiologiques nous sont inconnues, telles les modifications du pouls cérébral vérifiées au pléthysmographe, l'exagération des combustions constatée au thermomètre, une activité plus grande du chimisme décelée par l'analyse, alors l'idée du parallélisme reparaît parce qu'il ne nous est pas possible de découvrir la connexion causale

qui relie cette énergie physiologique aux faits psychiques qui se développent dans la conscience. Si, dans un esprit véritablement impartial, nous nous demandons comment il se fait que nous concevons cette série flottante d'états psychiques comme simplement parallèle à l'activité cérébrale, nous devons avouer que nous la concevons ainsi parce que nous ne pouvons aller au-delà ; nous nous sentons impuissants à discerner entre ces deux séries de phénomènes, internes les uns, objectifs les autres, la connexion causale établie tout à l'heure quand il s'agissait de phénomènes se présentant à nous plus faciles et élémentaires. C'est leur complexité même qui nous maintient dans notre attitude expectante.

Nous affirmons qu'il est entre eux une corrélation parce que nous ne connaissons pas leur relation. Nous les croyons concomitants parce que nous ignorons le lien qui régit leur succession, parallèles parce qu'ainsi ils se présentent et non pas parce qu'ils le sont ; si bien qu'il suffirait que nous puissions établir leur relation pour que ce parallélisme s'évanouisse comme disparaissent les connaissances provisoires quand nous avons atteint le définitif savoir.

La théorie du parallélisme est une mesure d'attente, non une conclusion. Lorsque le problème se pose d'une façon générale, dans leur immense majorité les physiologistes hésitent à se prononcer, car ils ne peuvent mettre en évidence la nature du lien qui relie les phénomènes. Les dire parallèles est émettre une hypothèse qui n'a rien de compromettant. Mais lorsque la question se concrète en cas particuliers et bien définis, quand il s'agit de préciser la relation pouvant exister entre l'excitation et la sensation, l'impulsion psycho-motrice et le mouvement, etc., il n'est personne qui admette le parallélisme; et même les propres défenseurs de cette doctrine se comportent alors comme les partisans les plus résolus du lien causal.

Et cependant c'est le même problème qui se pose, entre le processus cérébral et la conscience, que celui qui s'est posé en son temps, bien que d'une manière plus limitée, par exemple entre l'excitation et la sensation ; car cette sensation, pour simple qu'elle soit, est aussi psychique que peut l'être la conception la plus élevée. Psychique, selon la différenciation cartésienne fondamentale, est le fait donné dans le temps pur ; n'est pas psychique ce qui est situé dans le temps et dans l'espace.

Dans notre tentative de définir la nature de la relation qui unit le psychique au physiologique nous n'avons pas la prétention de renouveler la thèse troublante du matérialisme. Tout d'abord nous la récusons comme métaphysique. Nous reconnaissons qu'il existe, dans l'ordre empirique, un véritable dualisme entre les séries psychiques et les phénomènes physiologiques; mais nous croyons aussi que les séries psychiques ne sont pas flottantes; elles ont un lien qui les attache à leur condition causale de la façon même que les phénomènes physiques sont liés à la condition externe qui les détermine. Si en ce point la question se présente obscure et de solution malaisée, cela ne dépend de ce que nous ne rattachons pas le psychique au physiologique à la façon dont le physicien lie les phénomènes qu'il étudie à la cause extérieure, en faisant abstraction du concept métaphysique de cette cause, à la façon aussi dont le physiologiste enchaîne les faits biologiques en faisant abstraction de toute sorte de principe vital, de toute espèce d'esprit vital.

Matérialisme et spiritualisme concourent à projeter sur la question une ombre épaisse. Si seulement nous le plaçons en dehors du cône d'ombre, le problème se présentera de soi avec plus de clarté que ne peuvent se l'imaginer le grand nombre de ceux qui vivent sous la préoccupation de la matière ou de l'esprit.

Comment le physicien entend-il que les phénomènes étudiés par lui ne sont pas arbitraires? C'est parce qu'il les voit dépendre d'une causalité les déterminant toujours, et de façon identique, une fois que lui sont connues les conditions d'où surgit l'effet.

Prenons la production du son; nous savons comment le physicien arrive à formuler la donnée scientifique la plus élémentaire concernant ce phénomène, et comment cette connaissance repose sur une connexion causale invariable.

Pour pouvoir attribuer les effets acoustiques ressentis aux objets respectifs qui les déterminent, il faut que nous nous représentions ceux-ci par un certain nombre d'images. Le timbre spécial du son de la cloche est attribué à cet objet qu'au préalable nous nous figurons froid, résistant, de couleur bronzée, d'une forme particulière; mais ces représentations n'ont rien à voir avec la cause réelle qui détermine ce timbre; car au cas où nous ne les posséderions pas, la cloche n'en sonnerait pas moins de la même manière; le

timbre serait encore rapporté à sa cause, seulement nous ne nous la représenterions que par ce seul caractère.

La somme des images constitue donc le milieu subjectif dont nous disposons pour prévoir l'effet sensoriel spécial que déterminera la cloche quand elle viendra à sonner. Cette prévision est pleinement justifiée; elle est issue de l'expérience. L'action même qui crée dans l'ouïe un timbre spécial, crée sur la peau une impression de frais et aux yeux une certaine couleur : il est tout à fait logique et naturel que chacune des images de l'objet, isolément, évoque en notre mémoire les images qui concernent la mise en jeu de sens différents.

Maintenant, si nous imaginons que les corps, sonnant à notre oreille, vibrent devant nos yeux, insensiblement il s'établira une liaison entre l'image du mouvement vibratoire et l'image acoustique consécutive. Nous constatons qu'en notre esprit s'est formulé le jugement : ce qui vibre est sonore. De la même manière que, tout à l'heure, par la seule représentation visuelle de la cloche, nous pouvions prévoir l'effet acoustique de cette cause agissant sur l'ouïe, nous prévoyons actuellement, d'une manière plus générale, quel effet psychique déterminera ce qui apparaît à nos yeux sous la forme d'une certaine vibration. Des expériences ultérieures, plus rigoureuses que l'expérience très simple que nous venons d'indiquer et qui n'est que préparatoire, concourent à enraciner dans notre esprit, la certitude que *la cause agissant sur notre oreille ne peut produire d'effet sensoriel qu'à la condition qu'elle vibre.*

Cette vibration, on le voit, n'est pas la cause du son, pas plus que les images nous permettant de connaître le timbre propre de la cloche ne sont la cause de ce timbre. C'est seulement le moyen subjectif dont nous disposons pour conjecturer à quel moment un son va frapper notre ouïe. Ce moyen nous l'appelons *condition causale*; elle est telle en effet étant donné que l'image de l'objet qui vibre n'est pas arbitraire et n'est pas spontanée; l'image est imposée par la cause même qui, agissant sur l'ouïe, détermine le son.

Si nous l'avions appelée *cause seconde*, cette dénomination eut été impropre, parce que de cause il n'en est qu'une, celle qui produit l'effet sensoriel. *La condition* veut dire le phénomène interne qui nous permet de prévoir à quel moment la cause réelle va déter-

miner l'effet acoustique; elle n'est cause de rien. Puis, que savons-nous de la cause réelle par le moyen de la condition? Exactement ce que nous savions avant, à savoir qu'elle détermine un effet acoustique. Mais en ce qui concerne cette cause nous ne savons ni davantage ni moins que nous ne savions. Par contre, nous avons acquis, par le seul fait de nous être assurés que son effet sera produit par le moyen de la condition, une connaissance du plus haut intérêt personnel.

Restons dans le sujet. Poursuivant l'étude de la condition nous observons, grâce à certains artifices appelés *expériences* que, à mesure que l'image visuelle accuse une augmentation du nombre des vibrations dans l'unité de temps, la hauteur du ton s'élève; à mesure que le nombre des vibrations décroît le son devient plus grave. Nous constatons aussi que lorsque les vibrations deviennent plus amples, le son est plus intense. C'est ainsi que la connaissance grandit et se complète. Auparavant nous savions à quel moment la cause agissait sur l'ouïe; nous pouvons maintenant dire par avance quand et comment elle agira, selon les conditions de la vibration.

La voie ouverte à l'investigation, des hommes généreux s'y jettent; ils découvrent merveille sur merveille, sans se demander jamais quelle est la cause; ils n'ont en vue que l'effet produit sur les sens dans telles ou telles conditions. Quant à la nature de cette cause, objet éternel de litige pour la spéculation, ils ne savent, aujourd'hui qu'ils savent tant de choses, ni plus ni moins que le physicien novice observant pour la première fois la coïncidence du son et de la vibration. Cependant, comme il convient de se représenter la cause par son effet sensoriel, c'est-à-dire par l'image, ils disent dans le langage courant : la vibration détermine le son; sa fréquence, la hauteur du ton; son amplitude, l'intensité du son. Mais par cela ils n'entendent pas décider que la représentation vibratoire, conçue comme phénomène, et déterminant le phénomène consécutif soit réellement ce qui agit comme cause. L'idéal qui leur fait forcer ce difficile enchaînement logique n'est autre que le désir et le besoin d'arriver à prévoir quand et comment surgira un effet nouveau d'une chose existante, cela dans une indépendance absolue de toute volonté personnelle; ce qu'ils ne désirent pas connaître en soi, ce qui ne tombe pas sous leurs sens, ils l'abandonnent dans l'obscurité de l'inconnu.

Ce même critère, âme vive de la science expérimentale, doit également régir la forme de l'investigation psycho-physiologique. La proposition, le « son vient d'un corps qui vibre » n'est pas mieux démontrée pour le physicien que ne l'est cette autre pour le physiologiste : « une commotion psychique présuppose une commotion nerveuse ».

Il est prouvé d'une manière extraordinairement exacte que la suspension de l'activité physiologique, soit par une interruption de l'irrigation sanguine, soit par action des anesthésiques, ou par toute autre cause, entraîne infailliblement la suspension de la vie psychique; celle-ci renaît dès que l'activité physiologique se rétablit. Il a été prouvé par le pléthysmographe que l'activité intérieure croît ou diminue avec l'activité circulatoire; elle croît ou diminue aussi avec l'intensité des échanges bio-chimiques. Enfin, si l'on détruit une partie donnée de la masse cérébrale on supprime en même temps une certaine classe de phénomènes psychiques. Cependant, par ces faits et d'autres de même nature, nous n'arrivons pas à comprendre, encore bien moins à démontrer, la subordination expérimentale du psychique au physiologique. Leur parallélisme passe flottant devant nos yeux sans que nous puissions avancer plus loin et découvrir le nœud causal, le motif de succession reliant un phénomène à l'autre.

Nous sommes, devant ce spectacle, dans la même situation que se trouve le physicien lorsqu'il se borne à constater que ce qui émet un son est un corps vibrant. Il n'établit pas une connexion causale entre la vibration et le son. Il se contente d'observer la coïncidence d'un phénomène avec un autre phénomène.

Mais quand de cette proposition il saute à une autre et, se fondant sur l'expérience, dit : *sans la vibration le son n'est pas possible*, alors il énonce que sans la précédente la conséquente n'est pas possible, et ce faisant il établit un nœud déterministe dans une succession qui peu auparavant était estimée coïncidence pure.

Ainsi en est-il de nous; si nous ne nous plaçons pas en une nouvelle situation logique, de la simple observation des corrélations constatées nous ne pouvons conclure davantage qu'au parallélisme; jamais à la connexion causale. Il nous est indispensable, pour y arriver, de pouvoir observer d'une manière immédiate et direc-

tement, comment le psychique succède au physiologique, dans des conditions par avance établies, comment il varie quand ces conditions changent, comment il disparaît quand elles sont supprimées. C'est à cette opération que nous donnons le nom d'expérience; et nous appelons condition de l'expérience les phénomènes physiologiques à réaliser au préalable afin qu'apparaisse le phénomène qui constitue son objectif. La possession technique de ces conditions nous confère l'aptitude à provoquer la réapparition du phénomène; nous apprendrons alors à quel moment la cause, plongée dans l'ombre, produit son effet, et nous saurons aussi comment elle le produit; néanmoins nous continuons à ignorer ce qu'est cette cause.

Pratiquement l'on comprend la différence qui sépare la *simple coïncidence* du *déterminé*; nous considérons les oscillations de la courbe pléthysmographique comme parallèles aux variations de l'activité psychique, parce que nous ne pouvons directement mettre en évidence le nœud qui se rattache celle-ci à la plus ou moins grande activité circulatoire. Mais ce qui se présente ici comme coïncidant, viendra à se présenter sous un aspect déterministe si nous savons varier, en les simplifiant, les conditions de l'expérience. Il nous suffit d'avoir établi par l'expérience la relation des oscillations de la courbe pléthysmographique avec les différentes tonalités du son qui nous sert à exciter l'ouïe; il nous suffit d'avoir vérifié la correspondance extrêmement serrée entre les variations de l'une et celles des autres pour que nous affirmions sans balancer que l'irrigation sanguine des centres auditifs est une des conditions dont le concours est indispensable pour que le phénomène subjectif, appelé son, apparaisse sous toutes ses infinies modalités. Le parallélisme disparaît à mesure que le déterminisme s'impose avec une vision plus directe de la relation unissant un phénomène à l'autre.

Nous vérifions aussi, bien que d'une façon vague et insuffisante, par l'analyse des urines, par la lecture de la température, par d'autres moyens encore, que l'échange chimique dans le sensorium s'accentue à mesure que l'activité psychique augmente. Mais cela ne nous force pas logiquement à croire que l'échange matériel est une condition déterminante de cette plus grande activité. Nous conserverons sur ce point une attitude expectante jusqu'à

ce que nous ayons pu rendre manifeste, par le moyen de l'observation expérimentale, qu'à toute variation objective ou matérielle fait suite une modification du phénomène psychique. Nous sommes donc persuadés que ce n'est que par la connaissance des variations en questions que nous saurons ce qui va se produire dans la conscience, toujours lorsque nous aurons, par le moyen de l'observation, fixé au préalable l'ordre de cette succession.

Alors ces combustions, ces dédoublements, ces combinaisons nouvelles, en un mot cet ensemble de transformations qui s'effectuent dans l'intimité de la substance nerveuse, ne nous paraîtront plus coïncider avec le phénomène psychique. Entre les transformations chimiques et le phénomène psychique nous établirons une relation très étroite les unissant logiquement, si bien que de la connaissance des premières nous pourrons conclure à ce que devra être celui-ci, à la condition qu'aient été réalisés les précédents qui font toujours prévoir ce qui se doit produire ensuite, selon ce qui a été démontré par l'observation. Un physicien devenu sourd ne procèderait pas autrement; à la vue de la corde qui vibre, il conclut à telle intensité du son et à telle tonalité, car il se rappelle les effets produits dans les mêmes conditions, alors qu'il n'était pas sourd.

Du fait qu'il conçoit les séries subjectives comme exactement parallèles aux réactions qui s'effectuent dans la masse centrale du système nerveux, du fait qu'il conçoit que ce parallélisme se reproduit avec une exactitude parfaite et que les éléments de l'état psychique correspondent avec précision à la réaction locale corrélative, l'esprit a fait un pas en avant. Il s'est mis en état de découvrir que ce qui, dans le premier moment logique, a été conçu comme parallèle, devient lié par la connexion causale en un second moment.

Quand il regarde un liquide transparent où la lumière se réfracte, le physicien se trouve en présence d'une masse, et d'un phénomène nouveau apparu au sein de cette masse; cette simultanéité de perception est indissociable, à ce point qu'une image ne peut se présenter à l'esprit sans être accompagnée de l'autre. Cela ne lui fait cependant pas deviner que la déviation de la lumière dépend de ce qu'elle a traversé la masse.

Quand L. Pasteur rencontra certaine bactérie dans le sang des animaux charbonneux, il a dû commencer par penser à une coïncidence

analogue à celle que pensa Davaine, quelques années auparavant, à la vue du même phénomène. Le soupçon qu'une connexion causale pouvait exister entre la bactérie et la maladie vint ensuite; il vint comme conséquence de cette coïncidence entre un fait et l'autre fait.

Le physicien qui ne se doutait pas de la propagation du son par l'air ne pouvait voir plus loin qu'une coïncidence entre l'objet sonore enfermé sous une cloche de verre et l'effet acoustique produit sur son oreille. La relation fut établie après qu'il eut supprimé l'air, en faisant le vide sous la cloche; il constata que le choc du marteau sur le timbre ne produisait alors aucun effet.

Et ainsi de suite : il n'est pas possible de penser à une succession déterministe entre la réaction physiologique et le phénomène psychologique subséquent sans qu'au préalable l'observation empirique ait accumulé un nombre de faits énorme d'où résulte, comme l'évidence même, que celui-ci est la conséquence de celle-là. A mesure que leur dissociation se fait plus difficile, la pensée que sans activité nerveuse il n'est pas de conscience s'impose plus impérieusement à l'esprit; jamais on n'a vu l'une séparée de l'autre et cependant nous n'avons fait qu'entrevoir que c'est en l'activité nerveuse que réside la cause prochaine de la conscience. C'est le besoin de nous en assurer qui nous fait avancer d'un pas de plus; il nous fait nous placer dans une position logique telle qu'elle nous permettra de rattacher la qualité du phénomène psychique à une différenciation spécifique de l'élément nerveux, de rapporter son intensité à une certaine énergie fonctionnelle, ses associations à des connexions interneuronales, sa complexité à la simultanéité de réactions physiologiques mécaniquement préétablies.

Nous ne concevons pas, en somme, la possibilité de la plus légère variation du phénomène psychique sans qu'elle soit conditionnée par une variation physiologique antérieure. Il en est là comme du physicien qui ne connaît de modification du son qui ne soit précédée d'une modification du mouvement vibratoire. Quand nous aurons rattaché de cette façon les modifications internes, effectuées dans le temps pur appelé conscience, aux modifications externes constatées dans l'espace où réside le sensorium, les séries psychiques ne nous paraîtront plus flottantes, mais liées à leur cause prochaine.

(*La fin prochainement.*) R. TURRO.

Barcelone.

Le réel, l'apparent, l'absolu

Propriétés réelles, apparentes.

Supposons un observateur, en présence, dans l'obscurité, d'un cercle lumineux qui lui soit complètement inconnu et dont le plan soit oblique par rapport à la direction de son regard. Supposons, en outre, que cet observateur regarde avec un seul œil. Si nous lui demandons quelle est la forme réelle de l'objet qu'il aperçoit, et s'il n'a aucune culture psychologique, il répondra que l'objet est elliptique; si, au contraire, il a quelque culture psychologique, il hésitera, il se bornera à déclarer que l'objet lui *paraît* elliptique, et il voudra faire certaines expériences avant de se prononcer fermement sur la forme réelle de l'objet.

En considérant ces expériences, nous nous rendrons compte des conditions qui déterminent, dans le cas de perceptions visuelles, ce que nous appelons la forme réelle d'un objet.

Quelles seront ces expériences?

La première consistera peut-être à regarder avec les deux yeux, et non plus avec un seul œil. Mais, même en regardant ainsi, l'observateur verra peut-être encore l'objet elliptique.

Une autre expérience plus décisive sera celle-ci : l'observateur tâchera de se placer, par rapport à l'objet, dans une position telle que le plan de celui-ci soit perpendiculaire à la direction de son regard. Et, s'il réussit à trouver cette position, il affirmera que l'objet *est* rond, qu'il est, *en réalité*, un cercle.

Nous tirerons de cette expérience cette conclusion : la forme réelle d'un objet plan est celle que nous percevons quand son plan est perpendiculaire à la direction du regard.

D'ordinaire, nous reconnaissons la forme réelle d'un grand nombre d'objets sans qu'il soit nécessaire que notre regard rencontre per-

pendiculairement leur plan. Cela peut tenir à ce que ces objets nous sont familiers; s'ils nous sont complètement inconnus, peut-être ferons-nous l'expérience qui vient d'être décrite pour nous rendre compte exactement de leur forme réelle.

Si les objets sont très près de nous, il pourra arriver que nous nous prononcions sur la forme réelle d'un objet considéré et supposé placé obliquement par rapport au regard, sans avoir besoin de faire l'expérience citée. Un objet peu éloigné, même s'il nous est inconnu, nous apparaît, en effet, avec la même forme, qui est sa forme réelle, que son plan soit ou ne soit pas perpendiculaire à la direction du regard; nous tenons compte exactement, dans ce cas, lorsque le plan de l'objet est oblique par rapport au regard, des relations de profondeur des divers points de l'objet. Si nous essayons de définir la forme réelle d'un objet peu éloigné dans ce cas de position oblique, nous pourrons dire, puisque c'est surtout grâce à la vision binoculaire que nous percevons les profondeurs : la forme réelle d'un objet plan, peu éloigné de nous et placé obliquement par rapport au regard, est celle que nous percevons lorsque nous l'observons binoculairement.

Nous pouvons nous demander de même ce que c'est que la grandeur réelle d'un objet et rechercher quelles sont les conditions qui déterminent cette grandeur. Supposons le cas d'un objet dont nous pouvons nous rapprocher autant qu'il nous plaît; supposons, d'autre part, encore, qu'aucun autre objet ne soit visible et que la forme de l'objet ne soit pas en question, qu'il s'agisse, par exemple, incontestablement d'une ligne droite. Si cette ligne se trouve d'abord loin de nous, elle nous apparaîtra toujours, même observée avec les deux yeux et perpendiculaire à la direction du regard, plus courte qu'elle ne sera en réalité. Sa grandeur réelle sera encore celle que nous percevrons lorsque nous l'observons binoculairement et qu'elle se trouvera à peu de distance de nous, à 1 mètre par exemple. Il sera indifférent, d'ailleurs, qu'elle soit ou ne soit pas alors perpendiculaire à la direction du regard : comme pour la forme, nous tiendrons compte exactement alors des distances qui sépareront en profondeur ses divers points les uns des autres.

La forme, la grandeur réelles d'un objet sont, d'après ce qui précède, celles qu'il présente lorsqu'il est près de nous. On remar-

quera que le mot *près* n'a qu'une signification vague. Il n'est pas nécessaire de préciser davantage ; la perception, en effet, reste la même ou du moins change très peu, soit que l'objet se trouve à 0 m. 50, par exemple, ou à 1 mètre de nous. Il résulte de ce fait que la forme, la grandeur réelles correspondent, même lorsque nous sommes en présence d'objets inconnus, à des complexus psychologiques divers. Considérons, par exemple, la grandeur : à une grandeur réelle déterminée correspondront des images rétiniennes de grandeurs diverses, selon que l'objet sera à 0 m. 50, à 0 m. 60, etc. de nous, et des sensations de profondeur diverses. Ceci nous autorise à supposer qu'il s'est fait chez chacun de nous une éducation du sens de la vue grâce à laquelle tous ces complexus différents de sensations qui s'associent à la grandeur réelle sont devenus, en quelque sorte, synonymes. Il est difficile, en effet, d'admettre que, chez l'enfant qui commence à avoir des perceptions visuelles, les complexus en question produisent tout d'abord la même perception résultante. On peut comparer ce qui a dû se passer ici à ce fait que la perception de la position d'un objet peut être également la même, bien que composée d'éléments variables : nous pouvons voir qu'un objet est à droite en tournant les yeux vers lui et le fixant, en regardant droit devant nous, sans le fixer, en tournant la tête vers lui et le fixant, etc. ; dans tous ces cas, malgré la différence des sensations rétiniennes et autres éprouvées, nous avons la même (à peu près) perception d'*à droite*.

Par des expériences analogues aux précédentes, nous arriverons à définir également la profondeur, le relief réels, la direction réelle (verticale, inclinée, horizontale). Si nous observons dans l'obscurité, la tête penchée latéralement, une ligne lumineuse verticale, elle nous paraît inclinée : sa direction réelle est celle qu'elle présente quand nous l'observons la tête droite, binoculairement, en nous tenant à peu de distance d'elle.

On peut distinguer encore des couleurs réelles et des couleurs apparentes, des vitesses réelles de mouvements et des vitesses apparentes, des nombres réels et des nombres apparents et rechercher dans quelles conditions se manifestent la couleur, la vitesse, le nombre réels. La couleur crépusculaire blanchâtre d'une feuille de papier bleu n'est pas sa couleur réelle; celle-ci pourra se définir la couleur de l'objet vu en plein jour. Un objet pourra paraître se

mouvoir moins vite lorsqu'il sera loin que lorsqu'il sera près de nous; sa vitesse réelle sera celle qu'il présentera dans ce dernier cas. Si nous observons un objet tout en fixant un point plus éloigné ou plus rapproché, nous pourrons le voir double; en réalité, il n'y aura cependant qu'un objet : le nombre réel correspond donc au cas où nous fixons les objets.

Il s'agit, dans ce qui précède, exclusivement de perceptions de la vue. La vue, en effet, est, parmi nos divers sens, celui pour lequel la question de la distinction du réel et de l'apparent se pose avec le plus de netteté, du moins tant qu'il s'agit des propriétés et non pas de l'existence même des choses. Il peut arriver pourtant que, pour d'autres sens, il y ait lieu aussi de distinguer des réalités et des apparences; par exemple, nous pourrions dire que l'intensité réelle des sons est celle que nous constatons quand les objets qui les produisent sont près de nous; dans l'expérience d'Aristote, nous remarquons l'apparence de deux objets, par exemple de deux billes : le nombre réel, pour le toucher, est celui que nous constatons quand nos doigts ne sont pas croisés comme dans cette expérience. Il y aurait lieu, certainement, pour le toucher, de distinguer des formes, des grandeurs, des directions, etc., réelles ou apparentes, si on appliquait les mêmes formes, les mêmes grandeurs, etc. en diverses régions du corps; les formes, les grandeurs réelles sont celles qui correspondent au cas où nous tenons les objets entre nos mains. La direction réelle verticale d'un objet est celle qu'il présente quand nous le touchons, notre tête et notre corps étant eux-mêmes verticaux; si nous avons la tête fortement penchée pendant que nous touchons cet objet, nous le percevrons probablement incliné. Un compas a en réalité deux pointes, bien qu'appliqué en certaines régions il soit perçu comme n'en ayant qu'une, parce que les nombres réels sont ceux que nous constatons avec les doigts.

Il est clair, d'après tout ce qui précède, que la forme, la grandeur, etc., réelles des objets ne diffèrent pas spécifiquement de la forme, de la grandeur apparentes. Un amateur de paradoxes pourrait, en conséquence, affirmer que la forme, la grandeur réelles ne sont que des cas particuliers de la forme, de la grandeur apparentes, de même que Taine affirmait que la perception est une hallucination vraie. Sans paradoxe, nous pouvons dire que, parmi

les formes et grandeurs multiples que peut présenter pour nous un objet, il en est une à laquelle, pour des raisons à rechercher, nous attachons une importance particulière, celle que nous qualifions de réelle.

Puisque la forme, la grandeur réelles ne diffèrent pas spécifiquement de la forme, de la grandeur apparentes, il s'en suit que la distinction du réel et de l'apparent ne peut être primitive, et cette remarque va nous conduire à préciser davantage notre définition du réel. Supposons un enfant qui perçoit pour la première fois ce qui pour un adulte est la grandeur réelle d'un objet; il ne peut avoir d'abord aucune raison d'opposer cette grandeur aux autres, apparentes pour l'adulte, qu'il aura pu percevoir antérieurement. Mais, si l'objet est à portée de ses mains, l'enfant le saisira, le palpera, le portera à sa bouche, le regardera attentivement, et la perception qu'il en aura, dans ces conditions, commencera à prendre une importance particulière, comparée à celles qu'il pourra avoir lorsque l'objet sera loin de lui, hors de la portée de ses mains. D'une manière générale, l'importance des formes, grandeurs réelles, tient à ce que les objets rapprochés sollicitent d'ordinaire plus fortement l'attention, intéressent à un plus haut degré, provoquent l'activité d'un plus grand nombre d'organes que les objets éloignés.

Une conséquence de l'importance particulière qu'ont pour nous les objets rapprochés, c'est que nous en avons des perceptions plus fréquentes, en même temps que d'ordinaire plus attentives, que des objets éloignés. Le réel, sous ce rapport, se rattache à l'ordinaire, au régulier, au normal, à l'habituel. Il convient d'insister sur ce caractère normal du réel; c'est peut-être, en effet, celui qui le distingue le plus profondément de l'apparent. En règle générale, tout phénomène que nous considérons comme une apparence contredit notre expérience ordinaire, nos habitudes intellectuelles : si je vois brisé un bâton plongé en partie dans l'eau, c'est une illusion, une apparence, parce que, *normalement*, je ne vois pas un tel objet en partie dans l'air et en partie dans l'eau; si, l'index et le médius croisés, je perçois deux billes lorsqu'il n'en existe qu'une, c'est encore une apparence parce que *d'ordinaire* je ne touche pas les objets de cette façon; si, la tête penchée, je vois inclinée une ligne verticale, c'est toujours une apparence, parce que ma manière

habituelle de percevoir la direction des objets n'est pas de les observer en penchant ainsi la tête.

Nos définitions précédentes de la grandeur, de la forme, etc., réelles étaient, par conséquent, insuffisantes. La forme réelle ne se distingue pas de la forme apparente parce qu'elle est vue de près. Si la forme, la grandeur réelles sont, en général, celles que présentent les objets vus de près, c'est parce que nos perceptions attentives des objets se produisent *d'ordinaire*, *normalement*, quand nous sommes près des objets. Supposons un enfant qui n'aurait eu que deux perceptions d'un objet, l'une l'objet se trouvant loin, l'autre l'objet se trouvant près de lui; la distinction qu'il ferait entre ses deux perceptions ne correspondrait pas à celle qu'un adulte fait entre le réel et l'apparent.

Sollicitant avec force l'attention et étant fréquemment perçues, les propriétés réelles des objets se gravent dans la mémoire beaucoup plus profondément que les propriétés apparentes. De là ce fait que celles-ci peuvent finir par être, dans nos perceptions, complètement évincées par elles. Lorsque nous avons affaire à un objet connu et que nous le reconnaissons, nous percevons sa grandeur réelle, même lorsqu'il est très éloigné de nous : nous voyons de même grandeur un homme que nous reconnaissons, lorsqu'il est à 50 mètres que lorsqu'il est à 5 mètres de nous; de même nous percevons verticaux les objets qui nous sont familiers, même lorsque nous inclinons la tête latéralement.

En définissant précédemment la force, la grandeur réelles, j'ai pensé seulement à la forme et à la grandeur visuelles. On pourrait prétendre qu'elles ne peuvent pas se définir ainsi, que c'est par le toucher que nous les connaissons. C'est la question de savoir lequel, de l'espace tactile ou de l'espace visuel, prédomine dans notre expérience. Ce n'est pas ici le lieu d'entamer une longue discussion à ce sujet. Je me bornerai à rappeler que la doctrine de la prédominance de l'espace tactile est de plus en plus abandonnée, que les faits invoqués contre elle sont de plus en plus nombreux. La grandeur, la forme réelles, la profondeur réelle elle-même sont, vraisemblablement, des phénomènes visuels. Est-ce par le toucher que nous prenons connaissance de la forme, de la grandeur des arbres, des maisons? Dans le doute, qui a jamais songé à s'assurer par le toucher de la forme réelle d'un objet perçu par la vue? Voici une

expérience très simple : qu'on essaie de reconnaître par le toucher, parmi d'autres formes plus ou moins différentes, celle, par exemple, d'un hexagone régulier de 2 à 3 centimètres de rayon; on verra combien la perception est lente, tâtonnante; au contraire, en le regardant, on percevra immédiatement sa forme; de telles expériences ne prouvent-elles pas déjà nettement que l'espace tactile n'est pas, chez l'homme normal, l'espace prédominant?

Quelqu'un fera peut-être aussi l'objection suivante : la grandeur réelle, par exemple, d'un objet ne peut se définir que par des nombres correspondant à ses dimensions; le diamètre réel d'une pièce de 5 francs, c'est 37 millimètres. Si cette affirmation était exacte, il s'en suivrait que, pour l'enfant qui ne sait pas encore ce que c'est que mesurer, les objets n'ont pas de grandeur réelle. Or, tel n'est certainement pas le cas. Un homme adulte lui-même n'a mesuré qu'un très petit nombre d'objets, ne connaît la grandeur mesurée que d'un nombre infime d'objets; il n'en a pas moins une idée nette de la grandeur réelle des personnes au milieu desquelles il vit, des instruments dont il se sert, des monnaies qu'il donne ou reçoit. Quand j'affirme, après mensuration, que la longueur réelle d'un objet est de 5 mètres, cela veut dire simplement que j'ai pu porter sur cet objet, d'une extrémité à l'autre, cinq fois un autre objet appelé mètre, que la longueur de l'objet est réellement *égale*, *identique*, à celle de 5 mètres mis bout à bout. Il s'agit donc, à proprement parler, non d'une *grandeur* réelle, mais d'une *égalité* réelle. Cette égalité réelle se distingue elle-même d'égalités apparentes : un objet éloigné inconnu peut avoir, en apparence, 1 mètre de haut et, en réalité, 2 mètres.

Ce dernier fait présente un certain intérêt : il prouve encore que la perception de la grandeur d'objets inconnus et celle de la grandeur d'objets connus dépendent de conditions différentes. Un objet éloigné et inconnu sera vu plus petit qu'il n'est en réalité. Un objet connu, au contraire, conserve, comme je l'ai déjà signalé, sa grandeur, tant qu'il est reconnu; or, le mètre est précisément un objet connu; par conséquent, si je suppose un mètre transporté au loin, je lui attribuerai en imagination la grandeur qu'il présente lorsqu'il est près de moi, c'est-à-dire sa grandeur réelle. Supposons, par exemple, que je compare en imagination le diamètre de la lune, tel que je la vois, à un mètre; je trouverai que le mètre est

plus grand que ce diamètre ; la lune peut être, en effet, considérée comme un objet inconnu, du moins en ce sens que nous ne l'avons jamais vue de près. Le cas de la lune, du soleil, des constellations, des nuages confirme d'ailleurs la définition que nous avons donnée d'abord de la grandeur réelle, lorsque nous avons dit qu'elle est la grandeur des objets vus de près : nous reconnaissons, en effet, que la grandeur de la lune que nous percevons n'est pas sa grandeur réelle, parce que nous savons que la grandeur réelle des objets en général n'est pas celle qu'ils présentent lorsqu'ils sont éloignés.

A ce fait que les propriétés réelles d'un objet sont celles que nous constatons lorsqu'il est près de nous s'en rattache un autre : nous considérons comme une apparence la simplicité, l'homogénéité que présentent beaucoup d'objets lorsqu'ils sont éloignés et comme la réalité la complexité qui se révèle lorsque ces objets sont près de nous. Un carton couvert de points ou de lignes pourra nous paraître, éloigné, d'une couleur uniforme ; la réalité sera qu'il est couvert de points ou de lignes, c'est-à-dire ce que nous verrons lorsqu'il sera près de nous.

Le seul fait de nous rapprocher d'un objet peut avoir pour résultat, d'après ce qui précède, de nous démontrer que ce qui d'abord paraissait simple est en réalité composé. Nous effectuons ainsi, très aisément, une sorte d'analyse des choses. Mais les savants ont mis à notre disposition des moyens beaucoup plus parfaits de constater ce que nous continuerons d'appeler la réalité des objets : du sang, observé à l'aide d'un microscope, sera perçu comme composé ; les chimistes, par des méthodes convenables, nous feront percevoir que l'eau est composée ; les physiciens nous montreront aussi que la lumière blanche est composée. Au réel populaire se substitue ainsi un nouveau réel, le réel scientifique, qui tend à reléguer le premier parmi les apparences ; ce nouveau réel n'a lui-même toujours, d'ailleurs, qu'un caractère provisoire, pouvant être modifié par la découverte de méthodes et d'instruments d'analyse plus perfectionnés encore que ceux dont nous disposons au moment considéré.

L'existence réelle.

L'existence réelle ne diffère pas non plus spécifiquement de l'apparence. Un objet dont j'ai l'hallucination en rêve peut ressem-

bler sous tous rapports à un objet réel. La distinction de l'existence réelle et de l'apparence suppose, comme celle de la forme réelle, par exemple, et des formes apparentes, des expériences plus ou moins nombreuses ; il ne peut être question pour l'enfant qui commence à voir, entendre, toucher d'opposer ces deux modes d'existence.

Diverses expériences amèneront peu à peu l'enfant à faire la distinction. Une des plus frappantes, pour lui, sera sans doute celle d'objets dont il apercevra des images réfléchies dans l'eau ou par des miroirs ; il reconnaîtra bientôt qu'un objet qu'il voit derrière un miroir présente cette particularité, cette anomalie, comparé à un objet vu directement, qu'il ne peut pas être saisi avec les mains.

Il semble résulter de l'exemple précédent que l'existence réelle est une existence contrôlée : si j'ai quelques doutes sur l'existence réelle d'un objet que j'aperçois, je m'approcherai de cet objet et j'essaierai de le saisir ; mon toucher contrôlera alors ma vue. Pourtant, il n'est pas essentiel qu'il y ait contrôle pour qu'un objet ou un phénomène apparaissent comme réels. Il est exceptionnel que je contrôle les perceptions d'un de mes sens par celles d'un autre sens pour m'assurer de la réalité de ce que je perçois : un homme que j'aperçois est nettement réel et je ne songe pas à le toucher pour me convaincre qu'il l'est. Je ne puis contrôler par le toucher ce que je vois en me servant d'un microscope et que je considère pourtant comme réel.

Nous retrouvons, dans le cas de l'existence réelle, un caractère dont nous avons déjà remarqué l'importance dans le cas des propriétés réelles : l'existence réelle est l'existence normale, habituelle, et les expériences de contrôle que nous faisons parfois pour nous assurer de la réalité d'un objet se rattachent facilement au principe précédent.

L'apparence est anormale. Si, les yeux fermés, je perçois des phénomènes lumineux, c'est là quelque chose d'exceptionnel. Si je vois une maison se mouvoir, c'est là encore un phénomène anormal. Si j'aperçois des arbres réfléchis dans l'eau, ils ont leur cime en bas, ce qui est encore anormal.

Il est vrai que tout ce que nous appelons anormal, exceptionnel, extraordinaire n'est pas une simple apparence. Pourtant, on recon-

naîtra qu'en présence de quelque chose d'anormal, quoique réel, il peut nous arriver d'hésiter, de nous demander si nous n'avons pas affaire à une illusion. Le caractère extraordinaire des phénomènes que nous constatons dans une séance de prestidigitation nous fait penser que ces phénomènes ne sont pas réels.

En présence de phénomènes anormaux, quoique réels, nous pouvons éprouver précisément le besoin de contrôler nos perceptions les unes par les autres. Mais les expériences de contrôle que nous faisons peuvent être rattachées encore au principe que le réel est habituel, normal : il est normal, habituel, en effet, que, par exemple, telle perception de la vue s'associe à telle perception du toucher.

Des lois régissent les rapports de nos divers sens, c'est-à-dire qu'*ordinairement, normalement* telle perception d'un sens s'accompagnera de telle perception d'un autre ou de plusieurs autres sens. Si je vois un objet rond, j'éprouverai en le touchant des sensations déterminées, différentes de celles que j'éprouverais s'il était carré. C'est une loi, c'est-à-dire un phénomène ordinaire, normal, que, lorsque j'entends un son, je puis voir, toucher un objet qui émet ce son.

Le caractère anormal d'un fait constaté par l'ouïe, par exemple, pourra donc ne pas empêcher ce fait d'être réel, s'il est, sous d'autres rapports, normal, si le contrôle par la vue, le toucher donne des résultats conformes à ce qu'on constate d'ordinaire.

C'est un fait normal aussi qu'une lumière impressionne une plaque photographique ; un objet, anormal sous quelque rapport, sera normal en ce sens qu'il impressionnera une telle plaque, et sera considéré en conséquence comme réel.

Il est normal encore que, lorsqu'un individu perçoit un objet, d'autres individus, observant dans les mêmes conditions, le perçoivent aussi. Un phénomène, par ailleurs anormal, sera néanmoins réel si toutes les personnes en situation de le constater le constatent.

Il arrive parfois que les résultats des expériences de contrôle soient contradictoires, que les observations faites par divers sens, par diverses personnes ne concordent pas, que le phénomène conclu ne corresponde pas au phénomène observé. Par exemple, nous voyons la terre immobile et les astronomes concluent qu'elle se meut.

Dans de tels cas, le réel est encore l'ordinaire, le normal. Si, sur dix personnes regardant dans un microscope, une n'aperçoit pas un certain objet, tandis que les neuf autres l'aperçoivent, la réalité sera l'existence de l'objet. Ce qui est réel, c'est le mouvement de la terre, parce que la terre est une planète et qu'il est normal que, comme les autres planètes, elle tourne autour du soleil; il est également normal que la terre tourne sur elle-même, puisqu'elle est aplatie aux pôles comme l'est tout objet déformable de même forme qu'elle tournant autour de la ligne de ses pôles; d'ailleurs, il arrive fréquemment de constater qu'un corps qui paraît immobile se meut, et, par conséquent, l'immobilité apparente de la terre n'a rien au fond de très surprenant.

En somme, le réel reste toujours essentiellement le normal. Rien de ce qui est réel n'est absolument extraordinaire, exceptionnel. Il est normal que, dans certaines conditions, une maison s'écroule.

Si le réel est ordinaire, normal, régulier, tout ce qui semble extraordinaire, insolite, étrange doit tendre, comme je l'ai déjà fait remarquer, à revêtir le caractère d'une apparence. Nous trouvons une confirmation de cette supposition en observant ce qui se passe dans la dépersonnalisation. Les dépersonnalisés éprouvent en présence des choses un sentiment d'étrangeté; le terme qui désigne le plus exactement, d'après Dugas et Moutier, l'état morbide que constitue la dépersonnalisation est celui de « sentiment de l'*insolite* ou de l'*anormal* ». D'autre part, les dépersonnalisés déclarent souvent éprouver le sentiment de l'irréalité des choses; « tout leur paraît *étrange*, *irréel* et *faux*[1] ».

L'opposition de l'apparent et du réel devient facilement celle de l'apparent et du caché; dans le domaine moral, le réel est souvent ce qu'on dissimule : un homme est franc, gai en apparence alors qu'en réalité il est fourbe, triste.

Remarquons, d'ailleurs, que l'opposition entre l'apparent et le caché n'a en général rien d'absolu. Ce qui est caché à un certain moment ne le sera pas nécessairement toujours. Si un homme se conduisait toujours franchement, nous n'aurions aucun droit de le supposer, en réalité, fourbe. Le caché, au sens ordinaire du mot, ne diffère donc pas non plus essentiellement de l'apparent; non

1. Dugas et Moutier, *La Dépersonnalisation*, p. 28 et 36. Comparer Janet, *Les Obsessions et la Psychasthénie*.

seulement il *peut* apparaître, mais il *doit* même apparaître parfois, sinon nous ne supposerions pas qu'il existe. En fait, une expérience fréquente consiste à voir un animal, un homme disparaître, se cacher, puis reparaître.

Les apparences sont souvent vagues, fugitives. D'où cette conséquence qu'en présence d'un phénomène vague, difficilement perceptible, de courte durée, nous pourrons être portés à supposer qu'il n'est pas réel. Lorsque nous nous appliquons à entendre des sons à peine perceptibles, nous nous demandons parfois si le son que nous avons perçu n'était pas une illusion.

Le réel remémoré, témoigné, conclu. Le sentiment du réel.

Dans ce qui précède, je n'ai considéré que le réel perçu. Le réel peut être aussi un réel remémoré. Un nouveau caractère possible du réel est donc celui-ci : est ou a été réel ce dont on se souvient. Si tel souvenir est pour moi nettement un souvenir, l'objet de ce souvenir est (ou a été) pour moi incontestablement réel.

Il arrive d'ailleurs parfois que nous hésitions sur le caractère de souvenir de ce qui, considéré d'abord superficiellement, nous apparaissait comme un souvenir : nous nous demandons si nous nous souvenons véritablement ou si nous imaginons. En conséquence, ce que nous nous représentons tend aussi à perdre ce caractère de réalité qui s'attache aux objets par rapport auxquels il y a nettement souvenir[1].

Nous pouvons nous souvenir d'une illusion, d'une apparence. Naturellement, cette apparence ne prend pas pour cela le caractère d'une réalité. Ainsi, je puis me souvenir d'avoir, après une expérience de rotation à laquelle je me suis soumis, vu tourner en apparence les objets qui m'environnaient ; ce mouvement des objets ne prend pas, parce que je m'en souviens, le caractère d'une réalité.

1. Un souvenir peut être complètement illusoire; si, pour la personne chez qui un tel souvenir se produit, le phénomène a les caractères d'un souvenir inconstestable, l'objet du souvenir apparaîtra naturellement comme une réalité. Exemple : une dame très âgée, que j'ai connue, *se souvenait* d'avoir fait le voyage de Rome et d'avoir vu le pape, à la suite du récit souvent répété devant elle et qui l'avait vivement intéressée, d'un tel voyage qu'avait fait l'une de ses filles.

Le souvenir, ici comme en général, ressemble à la perception : un phénomène reste une illusion lorsque je m'en souviens, s'il l'a été lorsque je l'ai perçu.

Lorsque j'ai perçu quelque chose, un des phénomènes qui se produisent normalement, c'est que je fasse part à autrui de ce dont j'ai été témoin. Chaque fois qu'un autre homme me fait part de la même manière de ce qu'il a vu, entendu, etc., le sentiment de réalité tend à s'associer pour moi à ce qu'il me dit comme il s'associait à ce que je lui disais précédemment. D'ailleurs, le témoignage d'autrui relatif à un objet passé ressemble aux déclarations qu'un homme peut me faire en présence d'un objet pour m'expliquer cet objet, et tend à produire en moi, par conséquent, les mêmes effets que de telles déclarations. Remarquons, en passant, à propos du témoignage, que la réalité d'un nombre immense d'objets se fonde simplement sur le témoignage. La plupart des pays, des événements, des personnages morts ou vivants que nous connaissons ne nous sont connus que par le témoignage ou, plus exactement, par l'affirmation d'autrui : les auteurs de livres, en effet, ont été rarement témoins, à proprement parler, de ce qu'ils rapportent. Courte serait notre science sans les écoles, sans les livres, et si nous devions observer la fameuse règle de Descartes, de n'admettre pour vrai, c'est-à-dire pour réel, que ce que nous connaîtrions par nous-mêmes évidemment être tel.

Le réel est encore ce que nous concluons par des raisonnements rigoureux, en partant de données réelles : il a existé réellement un homme qui a écrit le livre que je lis, bien que je n'aie jamais vu cet homme, bien que personne peut-être parmi les hommes qui vivent actuellement ne l'ait vu ; la plante qui est devant moi est née réellement d'une graine.

La réalité de ce que nous concluons ainsi se comprend facilement après ce qui a été dit sur le souvenir. Le raisonnement repose, en effet, en partie sur le souvenir : je me souviens d'avoir vu semer beaucoup de graines d'où sont sorties ensuite des plantes ; d'autre part, la plante que je vois en ce moment devant moi ressemble à ces plantes que j'ai vues antérieurement et qui sont nées de graines.

Beaucoup de physiciens concluent que la lumière est réellement produite par des mouvements, bien qu'il leur soit impossible de les

constater. Mais ils constatent, en étudiant la lumière, des phénomènes qui ressemblent à ceux, dont ils se souviennent, que présentent certains mouvements perceptibles.

Le réel étant normal, ordinaire, est associé au sentiment de *connu*. D'autre part, nous éprouvons, en présence du réel, un sentiment intellectuel d'assurance, de stabilité : nous nous sentons *sûrs*, *certains*. Les associations d'idées que provoque le réel se font en général facilement, sans hésitation ; les mouvements par lesquels nous réagissons sur le réel se produisent de même en général sans désordre, rapidement. Au contraire, l'anormal, l'apparent sont d'ordinaire sentis comme inconnus, et les idées et mouvements qu'ils peuvent provoquer se produisent avec plus ou moins de lenteur, de doute, d'hésitation. En présence d'un objet étrange, nous sommes embarrassés pour lui trouver une ressemblance avec des objets connus, pour lui donner un nom, nous nous demandons à quoi il peut bien servir.

Ces sentiments vagues de connu, de certitude qui s'associent au réel peuvent être réunis sous le nom de *sentiment du réel*.

Même en présence d'objets et d'événements que nous qualifions de nouveaux, le sentiment de connu ne fait probablement jamais, chez l'adulte, complètement défaut. Si nous voyageons pour la première fois en pays étranger, tout ce que nous apercevons est, dans une certaine mesure, nouveau, et, en même temps, rien n'est entièrement nouveau : nous *reconnaissons* la plupart des objets comme étant des hommes, des arbres, des maisons, etc.

La présence du sentiment du réel nous permet de distinguer le souvenir, par exemple, de l'imagination. Nous constatons, en effet, que ce dont nous nous souvenons nous apparaît comme connu, que nous en sommes sûrs, que le souvenir provoque des associations rapides d'idées et d'actes bien déterminés. Nous n'avons pas, au contraire, le sentiment de connaître ce que nous imaginons; l'association de nos idées, quand nous imaginons, se fait avec hésitation, les actes ne suivent également qu'avec plus ou moins d'hésitation les idées. Si, par exemple, je me souviens d'un endroit où j'ai passé le mois d'août de l'année dernière, j'ai une foule de représentations nettes, qui s'associent entre elles facilement : de la maison que j'ai habitée, du chemin qui conduit de cette maison à la mer, etc.; et, si je me propose de retourner au même endroit

cette année, les actes qui m'y amèneront finalement seront accomplis par moi sans hésitation. Si, au contraire, j'imagine un endroit inconnu, je n'ai que des représentations confuses, que des associations d'idées hésitantes, et il me serait impossible d'accomplir des actes bien déterminés pour me rendre dans cet endroit. La précision avec laquelle un romancier décrit les objets, les personnages, les événements qu'il imagine n'a sans doute pas, en général, été obtenue du premier coup; avant de s'arrêter à une phrase définitive, l'écrivain a eu peut-être de nombreuses hésitations; si, par hasard, il n'en a pas eu, c'est qu'en réalité alors il n'imaginait pas, mais se souvenait simplement.

J'ai déjà fait allusion précédemment aux troubles que peut présenter le sentiment du réel. On constate qu'ils consistent essentiellement, comme on pouvait le prévoir d'après ce qui précède, en une altération des sentiments de connu, de certitude. Voici quelques exemples de la manière de s'exprimer des malades chez qui on rencontre de tels troubles : « C'est comme si je voyais les choses pour la première fois ». — « Je vois bien ceci, mais au fond je n'en suis pas plus sûre que cela et je retournerai vingt fois dans cette chambre pour voir si l'objet y est bien, sans en être plus sûre ». — « Je n'ai pas conscience de ma propre identité, que c'est bien moi qui marche. Je fais des efforts pour me prouver que c'est bien moi et souvent il me faut interpeller un passant, entrer dans un magasin, pour parler, pour demander quelque chose afin de me donner une nouvelle preuve que je suis réellement bien moi ». — « Ma personnalité est disparue d'une façon complète, et malgré tout ce que je fais pour reprendre ce moi-même échappé, je ne le puis. Tout est devenu de plus en plus étrange autour de moi et maintenant non seulement je ne sais ce que je suis, mais je ne puis me rendre compte de ce qu'on appelle l'existence, la réalité ». — « J'en arrive à me demander si j'existe d'aucune manière »[1].

L'absolu.

Nous rencontrons l'absolu, en apparence du moins, à chaque instant. Supposons, par exemple, un cercle tracé avec soin : je le

1. Ces citations sont extraites de l'ouvrage de Janet, *Les Obsessions et la Psychasthénie*, t. I, p. 284 et suiv.

déclare absolument, sans restriction, un cercle. Le phénomène qui se produit alors dépend cependant de circonstances multiples, et, si je m'appliquais à décrire exactement ce qui se passe lorsque je vois ce cercle, je devrais noter que le cercle est *vu*, qu'il est vu *par moi*, que mon regard est, je suppose, *perpendiculaire* au plan du cercle, etc. Bref, pour qu'il y ait forme circulaire, il faut qu'un ensemble de conditions diverses soit réalisées, et il pourrait fort bien arriver que, certaines de ces conditions venant à changer, la forme perçue cessât d'être la même.

Si, par exemple, au lieu d'observer le cercle avec mes yeux simplement, je l'observe en me servant d'un microscope même faiblement grossissant, je constaterai probablement qu'il n'est pas en réalité un cercle, que la ligne qui le limite n'est pas exactement une circonférence. Avec des grossissements plus ou moins forts, je constaterai de nouvelles irrégularités là où je n'en apercevais pas tout d'abord; et, finalement, je conclurai peut-être qu'il n'existe pas de forme absolue d'un objet ou du moins que je ne puis atteindre cette forme; la conclusion correcte à formuler serait d'ailleurs plutôt que la forme des objets dépend de conditions déterminées, dont nous négligeons ordinairement de tenir compte.

Une des conditions des phénomènes qu'en général nous ne remarquons pas, c'est qu'ils soient perçus par quelqu'un de nos sens. Bien plus, nous sommes enclins à nier que l'existence de nos sens soit une des conditions des phénomènes que nous constatons. Si plusieurs sens sont aptes à nous renseigner sur une propriété des objets, nous remarquons que, lorsqu'un de ces sens, pour une raison quelconque, ne fonctionne pas, tel autre sens peut continuer de nous renseigner; si nous fermons les yeux, par exemple, nous pouvons continuer de percevoir par le toucher qu'un objet est rond ou carré. Donc, concluons-nous, il n'est pas nécessaire, pour qu'un objet soit rond ou carré, que nous le voyions; de même nous conclurons, en nous appuyant sur l'expérience inverse, qu'il n'est pas nécessaire que nous le touchions, et, finalement, nous arriverons à cette conclusion générale qu'un objet conserve sa forme, même lorsque aucun de nos sens ne le perçoit, qu'il a une forme absolue, indépendante de nos perceptions.

Une autre expérience qui conduit à la conception de propriétés, d'existences absolues est celle-ci : lorsque je cesse de percevoir un

objet, une autre personne peut continuer de le percevoir et témoigner qu'il n'a pas cessé d'exister. Si cette personne cesse à son tour de le percevoir, une troisième personne pourra continuer de le percevoir, etc. Nous constatons ainsi qu'un objet existe indépendamment des personnes A, B, C, etc., et nous concluons encore que les objets ont une existence absolue, indépendante de nous.

Les conclusions qui viennent d'être citées sont évidemment illogiques. De ce qu'il n'est pas nécessaire, pour qu'un objet existe, que ce soit A, ou B, ou C qui le perçoive, il ne suit pas qu'il puisse exister sans être perçu par personne. Une voiture peut être traînée indifféremment par un cheval, un bœuf, un âne, un mulet; on n'en conclura pas qu'elle puisse se mouvoir toute seule.

On fera peut-être observer qu'il existe, qu'il a existé, qu'il existera pourtant réellement des choses que personne ne perçoit, n'a perçues, ne percevra. Lorsque le dernier homme aura cessé de vivre, des astres continueront d'exister, d'une existence absolue, indépendante des hommes.

Voici ce qu'on peut répondre à cette objection : *exister* est un mot du langage *humain*, à signification *humaine*. Si on suppose que l'homme n'existe plus, on suppose en même temps implicitement que le mot humain *exister*, que le sens humain de ce mot ont eux-mêmes cessé d'exister. Si on suppose que l'homme n'existe plus, on doit aussitôt se taire : toute parole qu'on prononce désormais contredit l'hypothèse.

Il sera intéressant d'ailleurs de préciser l'objection précédente, dont la faiblessse se dissimule sous le vague du sens des mots employés. Affirmera-t-on, sans hésitation, que tout homme et tout être semblable à l'homme, c'est-à-dire tout œil, toute oreille, tout nez, etc., ayant disparu, il existera encore des couleurs, des sons, des odeurs? Si nous supposons un monde sans couleurs, sans sons, sans odeurs, que restera-t-il dans ce monde? Des masses, des formes, des étendues, des mouvements? Mais tout cela ne dépend-il pas aussi de nos sens?

Une conception qui a quelques rapports avec celle de l'absolu est celle d'après laquelle nous percevons tous la même réalité. Les perceptions d'un individu, celles de divers individus peuvent différer relativement à un objet déterminé persistant, mais l'objet, lui, serait toujours le même, serait absolu. Il peut y avoir des

perceptions différentes de la lune, mais il n'y a qu'une lune, qui ne change pas lorsque les perceptions que nous en avons, au contraire, changent. W. James a fait de cette identité des objets qui s'opposerait aux différences que peuvent présenter les perceptions la base de notre croyance à l'existence de réalités extérieures à la pensée. « La raison pour laquelle nous croyons tous que les objets de nos pensées ont une existence en double extérieure est qu'il y a de *nombreuses* pensées humaines, toutes avec les *mêmes* objets, comme nous ne pouvons nous empêcher de le supposer. Le jugement qui affirme que *ma* pensée a le même objet que *sa* pensée est ce qui fait dire au psychologue que ma pensée connaît une réalité extérieure. Le jugement qui affirme que ma propre pensée passée et ma propre pensée présente sont des pensées du même objet est ce qui me fait séparer l'objet de l'une et de l'autre et le projeter par une sorte de triangulation dans une position indépendante, d'où il peut *apparaître* à toutes deux. L'*identité* dans une multiplicité d'apparences objectives est ainsi la base de notre croyance à des réalités extérieures à la pensée[1]. »

On peut faire à la doctrine de James l'objection suivante. James postule, en somme, l'identité de l'objet connu par divers individus ou par le même individu dans diverses circonstances. Or, cette identité n'a pas, en général, besoin d'être postulée; elle est un fait d'expérience vulgaire, et elle est encore un fait régulier, normal. Pendant que j'observe un livre qui se trouve sur ma table, ce livre n'éprouve aucun changement; si je ferme les yeux pendant quelques instants, puis les ouvre de nouveau, j'*identifie* sans hésitation le livre, c'est-à-dire je perçois qu'il est toujours le même. Si, pendant que j'ai les yeux fermés, d'autres personnes décrivent le livre, le format, la couleur, le titre, etc., du livre qu'elles annoncent sont *identiquement* le format, la couleur, le titre que j'ai moi-même perçus auparavant et que je percevrai de nouveau quand j'ouvrirai les yeux. Si, par hasard, une personne dit que le livre est rouge, alors que je l'ai perçu vert et que les autres personnes le déclarent également vert, le fait sera anormal, la couleur rouge perçue sera considérée comme une illusion, comme une apparence.

L'identité d'un objet déterminé perçu par divers individus est donc encore la loi, la règle, la réalité. A ce propos, les philosophes

1. W. James, *The Principles of Pyschology*, vol. I, p. 271.

tels que James ont souvent exagéré les différences qui peuvent exister entre les perceptions de divers individus. La règle est que nous avons des perceptions pratiquement identiques d'un même objet; dans beaucoup de cas, c'est la différence, et non pas l'identité, qui a besoin d'être postulée; ce qu'il serait difficile, en effet, de prouver, c'est que deux hommes, pris au hasard et mis en présence d'une couleur déterminée, ne voient pas exactement la même couleur.

Des expériences délicates permettront de constater, à la vérité, que les perceptions de divers individus, mis en présence du même objet, n'offrent pas toujours cette parfaite identité que nous admettons d'ordinaire. Nous pourrons être ainsi conduits à cette hypothèse que, d'une manière générale, les connaissances de divers individus relatives à un objet déterminé diffèrent probablement entre elles plus ou moins. Nous pourrons supposer, d'autre part, que l'objet lui-même reste constant, absolu.

Cette dernière hypothèse s'explique par la persistance de l'influence de l'expérience vulgaire, dans laquelle nous constatons que les maisons, les tables, les livres, etc., restent identiques pour nous à divers moments. Si, au lieu de considérer les perceptions de diverses personnes, quelqu'un se bornait à étudier lui-même très minutieusement un objet d'apparence stable, une pierre, par exemple, il remarquerait peut-être aussi que l'identité qu'il constatait d'abord, par une observation superficielle, d'un jour à un autre, dans cet objet, n'existe pas réellement, que la pierre se modifie peu à peu. Une observation attentive et délicate tendrait à prouver qu'il n'existe pas deux objets, occupant des régions différentes de l'espace, qui soient rigoureusement identiques, qu'un objet, à deux moments différents du temps, n'est jamais rigoureusement le même.

L'absolu ne diffère pas essentiellement du réel. La forme absolue que nous attribuons à un objet est la même que sa forme réelle. Ne différant pas essentiellement du réel, l'absolu ne diffère pas non plus essentiellement de l'apparent.

En général, les objets et leurs propriétés sont perçus, pensés par nous comme absolus. Nous disons : « ce papier est bleu » sans restriction, sans songer aux conditions dont dépend notre perception du papier et de sa couleur. Ces conditions, en effet, ne nous

intéressent pas; elles sont les mêmes dans une foule de perceptions semblables à la perception actuelle, et notre attention, en conséquence, se détourne d'elles, comme elle se détourne du tic tac régulier de la pendule qui se trouve dans la pièce où nous travaillons. Ces conditions restent, néanmoins, sous-entendues, et, dans certains cas, il sera utile de les énoncer pour éviter certaines objections captieuses. Supposons, par exemple, le cas du mouvement de la terre; si je dis : « La terre tournait réellement avant Copernic », cette affirmation ne soulèvera, naturellement, aucune objection; mais la suivante n'en soulèvera pas davantage : « *Pour les hommes qui ont vécu avant Copernic*, la terre était réellement immobile ». *Pour nous* la planète Neptune existait réellement avant que Le Verrier ne l'eût découverte; mais il est exact aussi qu'avant Le Verrier cette planète n'existait réellement *pour personne*.

La tendance à négliger de considérer les conditions humaines dont dépendent les objets nous conduit parfois à des pseudo-conceptions étranges. L'une d'elles est celle de ce grand absolu que les philosophes appellent l'Objet, le Monde extérieur. On suppose que, tout homme ayant cessé d'exister, le Monde extérieur pourrait, lui, subsister. Mais à qui serait-il alors *extérieur*? Que peut être l'Objet, s'il n'existe plus de sujet corrélatif? Qu'est-ce qu'un objet qui ne se trouve plus devant (*ob*) personne? La conception d'un objet sans sujet vaut à peu près celle d'un fils qui n'aurait pas de père.

Conclusion.

J'appliquerai, pour conclure, quelques-uns des principes établis précédemment à l'examen des deux questions suivantes, populaires parmi les philosophes :

1° Est-il vrai que nous ne percevons que des apparences?

2° Est-il vrai que certains phénomènes, tels que la lumière, le son, etc., n'existent pas réellement en dehors de nous?

Si l'apparent rentre dans l'anormal et le réel dans le normal, il est absurde d'affirmer que nous ne percevons que des apparences : il est absolument normal, par exemple, que, les yeux ouverts, en présence d'un certain objet, nous percevions du bleu; ce qui serait

anormal, ce serait que nous percevions une autre couleur, laquelle serait alors une apparence.

Mais les philosophes, souvent, donnent aux mots *apparent*, *réel*, d'autres significations que les précédentes. L'apparent, pour eux, est l'opposé du caché. Depuis Démocrite, en passant par Descartes, jusqu'à nos jours, certains phénomènes, tels que les sons, les couleurs, les odeurs, les saveurs qui, pour le vulgaire, ne sont nullement des apparences, n'ont cessé d'être considérés par certaines écoles de philosophes comme telles. Les physiciens eux-mêmes se sont laissé influencer par la doctrine en question et beaucoup d'entre eux opposent encore aujourd'hui les apparences perçues par nos sens à des réalités qu'ils supposent cachées. « L'observation des phénomènes physiques ne nous met pas en rapport avec la réalité qui se cache sous les apparences sensibles, mais avec ces apparences sensibles elles-mêmes, prises sous forme particulière et concrète. » Considérons, par exemple, le cas du son. Les caractères généraux de nos perceptions sonores, intensité du son, hauteur, timbre « font connaître le son tel qu'il est par rapport à nous, non tel qu'il est en lui-même, dans les corps sonores. Cette réalité, dont nos sensations ne sont que le dehors et que le voile, les *théories acoustiques* vont nous la faire connaître. Elles vont nous apprendre que là où nos perceptions saisissent seulement cette apparence que nous nommons le *son*, il y a, en réalité, un mouvement périodique, très petit et très rapide; que l'intensité et la hauteur ne sont que les aspects extérieurs de l'amplitude et de la fréquence de ce moment; que le timbre est l'apparente manifestation de la structure réelle de ce mouvement, la sensation complexe qui résulte des divers mouvements pendulaires en lesquels on le peut disséquer[1] ».

Mais, si la réalité se cache absolument, que pouvons-nous dire d'elle, comment pouvons-nous même simplement savoir qu'elle existe? Si elle n'apparaît pas, l'un des critériums les plus sûrs du réel, savoir la constatation, la perception des phénomènes, ne trouve pas à s'appliquer et, par conséquent, nous avons au plus haut degré le droit de douter que cette réalité hypothétique cachée existe.

Le physicien dont je viens de rapporter les paroles cite d'ailleurs

1. Pierre Duhem, *La Théorie physique*, p. 4 et suiv.

un cas où cette réalité, ordinairement cachée, se manifeste; c'est lorsqu'il s'agit des sons. « L'explication que les théories acoustiques donnent des lois expérimentales qui régissent les phénomènes sonores atteint la certitude; les mouvements auxquels elles attribuent ces phénomènes, elles peuvent, dans un grand nombre de cas, nous les faire voir de nos yeux, nous les faire toucher du doigt (p. 5). »

Mais alors le réel ne se cache donc pas nécessairement? Il peut aussi parfois *apparaître*? Dans ces conditions, que devient la distinction entre la réalité et l'apparence? Si les sons et les mouvements correspondants peuvent tous deux apparaître, quel droit avons-nous d'appeler les sons seuls des apparences ou les mouvements seuls des réalités?

Bref, quelque sens qu'on donne au mot *apparence*, il est impossible d'admettre que nous ne percevons que des apparences, à moins d'entendre par là simplement cette vérité par trop évidente que nous ne percevons que ce que nous percevons.

La seconde question que nous nous sommes posée se rattache étroitement à la première. Une des raisons, en effet, pour lesquelles on affirme que nous ne percevons que des apparences, c'est qu'on suppose que les sons, la lumière, etc., n'existent pas réellement en dehors de nous, qu'ils sont de simples phénomènes subjectifs, se produisant en nous consécutivement à l'action exercée sur nos organes par des réalités qu'on suppose rester cachées.

Considérons encore, par exemple, le cas du son. On connaît l'explication classique du phénomène : un mouvement de l'air provoque, par l'intermédiaire du tympan et des osselets, une excitation des terminaisons nerveuses de l'oreille; cette excitation se propage le long du nerf auditif, atteint le cerveau et, finalement, apparaît le son, c'est-à-dire la sensation de son. En dehors de nous il n'y a pas de son véritable, le son n'existe qu'en nous.

En somme, on nie l'extériorité réelle de phénomènes tels que le son, la couleur, etc., parce que ces phénomènes ne se constatent qu'à la suite d'une excitation de nos organes de sensibilité et lorsque cette excitation atteint le cerveau.

Mais nous pourrions appliquer le même raisonnement à l'extériorité elle-même : pour que nous puissions constater l'extériorité d'un phénomène considéré comme réellement extérieur, il faut aussi

qu'il se soit produit une excitation de quelqu'un de nos organes et que cette excitation ait atteint le cerveau ; donc l'extérieur lui-même n'est pas vraiment extérieur, donc il est en réalité intérieur? Mais, s'il n'y a pas réellement d'extérieur, il ne peut pas y avoir non plus d'intérieur, puisque l'intérieur suppose l'extérieur.

L'argument par lequel on essaie d'établir que le son, la couleur, etc., n'existent qu'en nous prouverait, comme on voit, beaucoup plus qu'on ne veut prouver, s'il avait quelque valeur. Il prouverait qu'il n'existe réellement ni intérieur ni extérieur, que l'extérieur lui-même n'est qu'une apparence.

La vérité, c'est, évidemment, que l'intériorité et l'extériorité existent. D'autre part il est incontestable également que l'intériorité et l'extériorité, comme toutes choses, existent *pour nous*, supposent l'une et l'autre *des organes* par lesquels nous les percevons.

Le fait que le son, la couleur, s'accompagnent d'une excitation de certaines régions du cerveau ne prouve pas qu'ils n'existent pas réellement en dehors de nous, puisque n'importe quel phénomène incontestablement extérieur est soumis à la même condition.

La question que beaucoup de philosophes se sont posée de l'extériorité des couleurs, des sons, etc., constitue, au fond, un pseudo-problème qu'on peut rapprocher d'un autre bien connu, qui est celui-ci : comment se fait-il que nous voyons droits les objets alors que leurs images sur la rétine sont renversées? On pourrait d'ailleurs se demander aussi comment il se fait que nous voyons des lignes droites, des surfaces planes, alors que les images de ces lignes, de ces surfaces sur nos rétines sont courbes. De même que ceux qui se sont posé le dernier problème ont cru que nous voyions les images rétiniennes et ont en quelque sorte supposé derrière nos véritables yeux d'autres yeux qui observent les premiers, de même ceux qui doutent de l'extériorité de certains phénomènes extérieurs croient que nous percevons non pas les phénomènes extérieurs eux-mêmes directement, mais les modifications de notre cerveau qui leur correspondent. En réalité, nous voyons les objets, et non pas leurs images sur nos rétines, et nous percevons les phénomènes extérieurs et non pas les modifications intérieures consi-

dérées. De même que nous n'avons pas deux paires d'yeux, l'une pour regarder l'autre, de même nous n'avons pas deux cerveaux, deux moi, comme l'a supposé W. James[1], un « I » et un « Me », dont l'un prend connaissance de ce qui se passe dans l'autre.

B. BOURDON.

1. W. James, *The Principles of Psychology*, vol. I, ch. x.

La découverte de la radioactivité et le mouvement des idées scientifiques.

La découverte de la radioactivité a suscité d'assez vives controverses. Sans prendre part à ces polémiques nous désirons simplement faire l'histoire sommaire de la découverte de la radioactivité, en suivant l'ordre chronologique des mémoires originaux, en insistant sur le mouvement d'idées qui ont accompagné cette découverte. Selon nous il a eu un rôle capital dans celle-ci, comme d'ailleurs dans toutes les autres grandes découvertes physiques. Si, selon l'expression de Renan, ce sont les idées qui mènent le monde, il est encore plus vraisemblable que ce sont les idées qui guident le progrès scientifique. C'est ce que nous essaierons de vérifier. Nous comptons dans un article ultérieur dégager les contributions inespérées que les études suggérées par la découverte nouvelle ont apportées au problème de la matière, comme nous l'avons fait ici déjà, à propos de la découverte des rayons cathodiques.

I. — La découverte de la radioactivité.

La découverte de la radioactivité se relie historiquement à la découverte des rayons de Röntgen, plus précisément à l'étude des effets photographiques des substances phosphorescentes et fluorescentes. C'est là un des assez rares exemples, dans la physique contemporaine, d'une grande découverte faite par hasard et en poursuivant de tout autres buts. On comprend en effet qu'à mesure que la physique étend et précise son emprise sur la nature, les découvertes purement fortuites tendent à diminuer en face de celles qui sont le résultat d'une déduction précise et d'une anticipation logique.

Ici, au contraire, on fut d'abord lancé sur une piste bien différente. « Les premiers tubes producteurs de rayons Röntgen étaient

des tubes sans anticathode métallique. La source de rayons Röntgen se trouvait sur la paroi de verre frappée par les rayons cathodiques en même temps que cette paroi était vivement fluorescente, on pouvait alors se demander si l'émission des rayons Röntgen n'accompagnait pas nécessairement la production de la fluorescence quelle que fût la cause de cette dernière. Cette idée a été énoncée tout d'abord par Henri Poincaré[1]. » On chercha d'autre part si la scintillation de l'écran au platino-cyanure de baryum, au voisinage du tube de Crookes n'apparaissait que par l'effet de l'excitation électrique due à la décharge qui traverse ce dernier, ou si elle pouvait être produite encore par quelque autre cause. M. Henry[2], Niewenglowski[3], Becquerel[4], Troost[5], prétendirent que le sulfure de calcium après qu'il avait été exposé à la lumière solaire, le sulfure de zinc phosphorescent, la blende hexagonale artificielle phosphorescente (sulfate double d'uranium et de potassium), pouvaient quelquefois impressionner une plaque photographique protégée par un écran d'aluminium ou de papier noir. Mais les conditions du phénomène n'avaient pu être précisées ni le phénomène être rendu constant. De nombreux essais faits pour répéter ces expériences n'aboutirent d'ailleurs qu'à des échecs.

C'est alors que H. Becquerel remarqua que l'éclairement très faible d'un jour nuageux ne changeait rien au phénomène qu'il attribuait jusque-là à l'influence de la lumière solaire. Il pensa donc que cette interprétation était inexacte, et dans des expériences bientôt célèbres[6], observa que les sels d'uranium fluorescents ou non, et l'uranium-métal lui-même étaient capables d'émettre dans l'obscurité d'une façon constante et sans aucune influence ultérieure décelable, des radiations nouvelles. Niepce de Saint Victor avait déjà constaté le même phénomène, qu'il avait attribué à un emmagasinement de la lumière solaire. Mais faute de poursuivre un certain temps l'expérience il n'en avait rien tiré, croyant à une action toute passagère. Becquerel au contraire eut l'idée de maintenir les sels d'uranium plusieurs mois dans l'obscurité. Il vit qu'ils y con-

1. Mme Curie, *Traité de radioactivité*, 1re éd., 1910, p. 120.
2. *C. R. de l'Acad. des Sc.*, 1896, t. CXXII, 312.
3. *Id.*, 385.
4. *Id.*, 420, 501, 559.
5. *Id.*, 564, 694.
6. *Id.*, 689, 762, 1680, t. CXXIII, 855.

servaient leur propriété émissive. Cette émission fut constatée non plus comme une exception fortuite, mais comme une règle universelle pour les sels où elle avait été une fois vérifiée et pour l'uranium métallique. La radioactivité était découverte.

Elle apparaissait tout de suite comme une propriété nouvelle de certaines substances matérielles : de l'uranium et de ses sels. Ce n'était nullement une conséquence secondaire de la fluorescence comme l'avait cru d'abord, à la suite des vagues expériences rapportées tout à l'heure, Becquerel lui-même, puisque des sels uraniques *non fluorescents* agissaient de façon analogue et que l'uranium métallique était l'agent *le plus actif* du phénomène. Ce n'était pas non plus l'effet des agents qui pouvaient rendre les sels fluorescents, puisque l'uranium et ses composés, placés dans une obscurité complète continuaient sans fin assignable, à impressionner des plaques photographiques à travers des écrans absolument opaques à la lumière. On ne pouvait donc qu'admettre, avec Becquerel, que l'uranium et ses composés émettent sans cause excitatrice décelable des rayons particuliers, jusque-là inconnus : les rayons uraniques. Becquerel détermina même bientôt plusieurs propriétés caractéristiques de ces radiations nouvelles : elles traversent des écrans métalliques minces, toutes les substances liquides, solides, gazeuses, de faible épaisseur, par suite impressionnent les plaques photographiques à l'abri de la lumière. Elles traversent les gaz en les rendant conducteurs de l'électricité (pouvoir ionisant), et, conséquemment, déchargent les corps électrisés.

H. Becquerel crut d'abord se trouver en face de rayons analogues aux rayons lumineux, c'est-à-dire d'une propagation d'ondes périodiques dues à la vibration de l'éther. Aussi fit-il des recherches sur la réflexion, la réfraction, la polarisation de ces nouveaux rayons, et conclut à la réalité de ces phénomènes. Mais, et c'est là la vertu propre de la méthode scientifique qui repose sur le contrôle constant de l'expérience par l'expérience, la reprise de ces recherches par le Dr G. Le Bon[1] d'abord, et trois ans après, par Rutherford[2], infirmèrent de façon décisive ces premiers résultats trop hâtifs, H. Becquerel en convient. L'erreur pouvait être due d'ailleurs à une mauvaise élimination des rayons lumineux émis par certaines

1. *C. R. Ac. Sc.*, 1897.
2. *Id.*, 1900.

substances radioactives à côté du rayonnement proprement radioactif. Celui-ci était donc un fait *d'une toute autre nature* que le rayonnement lumineux.

Les études entreprises ensuite par Mme Curie sur le rayonnement uranique montrèrent que ce rayonnement était sensiblement constant. Elle n'observa à son sujet aucun écart supérieur à 1 p. 100 avec un échantillon mis en observation pendant plus de deux ans. L'expérience révéla encore que le passage au travers de toute matière entraîne une réduction de l'intensité du rayonnement. Il y a absorption de ce dernier par la matière traversée, absorption qui croît avec la densité de la matière et ne semble dépendre que d'elle en première approximation[1]. Cette absorption est beaucoup plus rapide que pour les rayons de Röntgen.

Le pouvoir de pénétration des nouvelles radiations est donc moins grand, tandis que les effets photographiques et le pouvoir ionisant sont assez voisins[2]. Les rayons de Röntgen traversent facilement une épaisseur d'air de 1 mètre et une plaque d'aluminium de 1 millimètre. Les rayons uraniques au contraire sont presque tous absorbés par 3 à 4 centimètres d'air, ou 2 centièmes de millimètres d'aluminium.

II. — Le mystère apparent de la radioactivité : la création continuée.

Le fait qui étonna le plus les physiciens à l'époque de la découverte de Becquerel fut la constance du rayonnement de l'uranium et de ses sels dans les limites de temps et de précision que comportaient les expériences, cette dernière pouvant être évaluée à 2 ou 3 p. 100 dans les premières expériences et 1 p. 100 dans celles qui suivirent. Non seulement le phénomène n'était pas influencé par le temps, mais il ne le semblait pas davantage par quelque condition extérieure que ce fût. Pour la première fois dans l'histoire de la physique un changement se manifestait *spontanément* et d'une façon *continue* dans l'état d'un corps sans que l'expérience puisse déceler un agent extérieur ou tout au moins un excitant

1. Mme Curie, *Traité de radioactivité*, t. I, p. 123.
2. *Id.*

extérieur de la transformation. Le rayonnement uranique émanait de l'uranium, égal à lui-même pendant des années, sans aucune action physique ou chimique décelable, et sans perte apparente de poids comme par l'effet d'une véritable *création continuée*, si l'on peut ainsi détourner de son sens original l'expression de Descartes. Quelques esprits aventureux n'hésitèrent même pas à parler de la faillite des principes de la conservation de la matière et de la conservation de l'énergie, nous verrons, dans les suites de cette étude, quel cas il faut faire à cette audace; disons seulement que, pour le second de ces principes, il faudrait prendre le mot énergie en un autre sens que son sens physique et pour le premier, restreindre le sens du mot matière à celui d'atome chimique. La plupart des physiciens cherchèrent au contraire à anéantir la résistance que le phénomène nouveau offrait aux expériences qui voulaient réduire ces conclusions troublantes et à retrouver dans le rayonnement uranique l'effet de la transformation d'un agent extérieur. Comme celui-ci se rapprochait, par ses propriétés, des rayons cathodiques, des rayons-canaux, des rayons Röntgen et surtout des rayons secondaires émis par les métaux quand ils sont frappés par les rayons Röntgen, une hypothèse se présentait naturellement à l'esprit, conformément à la loi psycho-méthodologique générale de l'assimilation de l'inconnu au connu. Les rayons uraniques pouvaient être des rayons secondaires émanant de l'uranium et de ses sels lorsqu'ils étaient frappés par un rayonnement très pénétrant traversant l'espace, comme les rayons secondaires sont émis par les métaux soumis à l'action des rayons de Röntgen (Sagnac). Le soleil pouvait alors être l'origine du nouveau rayonnement. P. Curie mesure l'intensité de ce dernier à midi et à minuit, pensant que l'épaisseur de la terre devait apporter alors nécessairement une modification à cette intensité. De même Elster et Geitel la mesurèrent à la surface du sol et au fond d'un puits de mine de 850 mètres. Les résultats de ces expériences et de bien d'autres furent absolument négatifs; le rayonnement restait constant, et la physique se trouvait toujours en présence de cette mystérieuse création continuée.

Les recherches s'engageaient alors dans une autre voie. Quand un fait inconnu résiste, et ne se relie pas d'une manière ou d'une autre à quelque chose de connu, l'instinct de généralisation, et

même d'universalisation qui fait le fond de notre mentalité imaginative et scientifique, nous pousse à chercher si nous ne sommes pas en face d'une propriété générale, restée encore inconnue jusque-là. L'exception, comme le miracle, répugnent absolument à nos tendances scientifiqnes ainsi qu'à notre imagination dès que celle-ci s'efforce d'être réfléchie, et cherche un contrôle, c'est-à-dire dès qu'elle devient scientifique. En physique une loi générale de la matière qui vient s'ajouter à celles que nous connaissons déjà, nous satisfait mieux qu'une dérogation exceptionnelle et très restreinte à ces dernières. Le cas de l'uranium et de ses sels constituait-il donc une exception restreinte et troublante ou devait-il, par voie de généralisation, s'étendre de proche en proche à toutes les substances matérielles? Le rayonnement spontané et continu était-il une propriété générale de la matière? Voilà la question que se posèrent alors physiciens et chimistes.

Il s'agissait par des expériences de mesure — délicates et précises, car le rayonnement uranique était très faible — de chercher d'autres substances où l'on pût constater le même fait. Si l'on en trouvait, et surtout si l'on en trouvait où le fait fût plus accentué, on pourrait alors approfondir l'étude des propriétés des nouvelles radiations, et s'attaquer par là, à la seconde question qu'elles posaient : celle de leur nature.

III. — Y A-T-IL D'AUTRES SUBSTANCES RADIOACTIVES QUE LES COMPOSÉS URANIQUES?

En 1897, Mme Curie entreprit des recherches sur les substances qui pouvaient présenter les mêmes phénomènes que l'uranium. Le dispositif expérimental était celui qui avait servi à P. Curie pour mesurer les courants électriques de très faible intensité. Il consistait dans son principe à associer à l'électromètre à quadrant un appareil nommé quartz piézoélectrique qui constituait pour les faibles quantités d'électricité un étalon bien défini, et absolument invariable avec le temps. Mme Curie précisa quantitativement à l'aide de ce dispositif l'activité des composés d'uranium que H. Becquerel n'avait fait que constater qualitativement, et montra qu'en général l'activité augmente avec la teneur en uranium, ce qui semblait toujours laisser à celui-ci seul son énigma-

tique propriété. Mais bientôt, en 1898, elle découvrit, peu après un physicien allemand, Schmidt [1], mais indépendamment de lui [2], une nouvelle classe de corps dont l'activité est comparable à celle des composés d'uranium : les composés du thorium. Les deux savants constataient que ces composés « émettaient des rayons capables d'ioniser les gaz, d'impressionner les plaques photographiques et de traverser les écrans de matière solide. L'émission offrait de grandes analogies avec l'émission uranique : de même que celle-ci, elle semblait spontanée, permanente et liée à la présence d'un certain corps simple, le thorium [3] ». C'est à cette époque que le terme de radioactivité, proposé par Mme Curie [4], commença à être appliqué à l'ensemble des phénomènes dont nous venons de parler.

La radioactivité apparaissait dans tous ceux-ci comme une propriété atomique de deux corps simples, l'uranium et le thorium. Leurs composés étaient d'autant plus actifs qu'ils contenaient une plus forte proportion de ces métaux. A la considérer comme propriété atomique, il semblait fort peu probable que la radioactivité « appartînt à une certaine espèce de matière, à l'exclusion de toute autre [5] ». Aussi Mme Curie poursuivit-elle dans cette hypothèse ses expériences. Les mesures qu'elle fit d'abord lui permirent de conclure que « pour les éléments chimiques actuellement considérés comme tels, y compris les plus rares et les plus hypothétiques, les composés étudiés étaient toujours au moins 100 fois moins actifs dans son appareil que l'uranium métallique [6] ». Elle avait étudié :

« 1° Tous les métaux ou métalloïdes que l'on trouve facilement, et quelques-uns plus rares, produits purs, provenant de la collection de l'École de Physique et de Chimie industrielle de la ville de Paris.

« 2° Les corps rares suivants : gallium, germanium, néodyme, praséodyme, néobium, scandium, gadolénium, erbium, samarium et rubidium..., yttrium, ytterbium, etc.

1. *Annalen der Physik.*, 1898, et *C. R. Ac. Sc.*, 1898, t. CXXVI, p. 1264.
2. Mme Curie, *C. R. Ac. Sc.*, avril 1898, t. CXXVI, p. 1101.
3. *Id.*, *Traité de radioactivité*, t. I, p. 131.
4. *Id.*, *C. R. Ac. Sc.*, juillet 1898.
5. *Id.*, *Traité de radioactivité*, t. I, p. 135.
6. *Id.*

« 3° Un grand nombre de roches et de minéraux [1]. »

Dans les limites de sensibilité de son appareil — et il était très sensible — elle ne trouva pas alors de substance simple (d'élément au sens chimique du mot) autre que l'uranium et le thorium, qui fût douée de radioactivité atomique. Ces deux éléments étaient ceux qui possédaient le plus fort poids atomique de tous les éléments jusqu'alors connus (240 et 232). Ses recherches restèrent infructueuses jusqu'à la découverte du polonium et du radium, découverte faite par elle et son mari au cours de l'année 1898.

Néanmoins si l'expérience ne permettait pas de considérer la radioactivité proprement dite, c'est-à-dire l'émission *spontanée* de radiations, comme une propriété universelle de la matière, l'idée qu'elle en pouvait bien être une restait toujours comme une généralisation séduisante, latente dans l'esprit des chercheurs. En tout cas l'idée, plus précise et plus juste, que la radioactivité s'apparentait de très près au problème de la constitution de la matière et à ses caractères les plus généraux et les plus profonds, était énoncée expressément par le Dr Gustave Le Bon dès 1896 [2]. En même temps il entrevoyait, comme conséquence, des idées nouvelles sur la structure de l'atome. Il les développa dans plusieurs notes (1896-97) et dans son ouvrage *L'Évolution de la matière*, paru en 1904. Ces idées ont eu une influence dont l'importance ne saurait être exagérée. Dans la série de ses notes, le Dr Gustave Le Bon exposait que la radioactivité avait ses conditions explicatives dans la structure même de l'atome, que la radioactivité s'apparentait à d'autres manifestations récemment découvertes, comme le rayonnement cathodique, le rayonnement des métaux sous l'influence de la lumière, de la chaleur et, d'une manière générale, le rayonnement corpusculaire sous l'action de mouvements oscillatoires de l'éther, si bien que l'atome radioactif pouvait nous éclairer sur la nature de l'atome en général, que l'atome était plus ou moins instable, et la matière en voie constante d'évolution; qu'elle était liée intimement à l'énergie, dont l'atome récelait une capacité formidable, etc. Le Dr Gustave Le Bon n'hésitait donc pas devant une hypothèse hardie, même aventureuse, — mais toute hypothèse est une aventure et un risque, — sur la constitution de la matière, et la possibi-

1. Mme Curie, *Traité de radioactivité*, t. I, p. 136.
2. *C. R. Acad. Sc.*, 1896.

lité de la dissociation des éléments chimiques considérés jusqu'alors comme simples, permanents et immuables.

Il s'est jeté dans la philosophie du sujet pourrait-on dire. Il est vrai qu'il est plus facile à un philosophe de généraliser, qu'à un physicien de laboratoire. Celui-ci se heurte sans cesse aux difficultés expérimentales qui lui interdisent en droit la généralisation, et qui, en fait lui donnent l'habitude de se défier de toute généralisation hâtive. A voir d'ailleurs la stérilité d'un grand nombre de généralisations hâtives, on doit estimer qu'en s'y refusant il rend à la science un signalé service. Mais, dans l'espèce qui nous occupe, la généralisation, pour hâtive qu'elle ait été, s'est montrée féconde. Et les physiciens préoccupés avant tout de la vérification et des restrictions expérimentales, comme c'est leur droit, n'ont peut-être pas rendu une justice suffisante à celle-là, comme d'ailleurs, en général et historiquement[1], à cet esprit de généralisation et d'hypothèse, à cet esprit philosophique, inséparables des grandes découvertes scientifiques. On doit reconnaître aujourd'hui que, si la radio-activité, au sens précis de ce mot, ne peut encore être considérée comme une propriété universelle de la matière — et loin de là, — la plupart des vues du Dr Le Bon relatives à la désagrégation de l'atome et à la constitution de la matière, étaient des divinations judicieuses et fécondes.

Certes il est bien entendu que le pressentiment de l'esprit, l'intuition, si heureuse et si nette qu'elle soit, en tant qu'intuition, ne sauraient aller à toutes les précisions, à tous les détails et aux propositions exactes qui doivent être à la base d'une structure mathématique de la théorie. Elle ne peut jamais être qu'une idée générale assez souple pour se voir habillée au fur et à mesure des progrès de la science et des précisions de la mesure expérimentale, d'une superstructure appropriée, et même de diverses superstructures assez différentes les unes des autres. Mais enfin l'idée générale, si vague qu'elle reste aux yeux d'une science scrupuleusement positive, a aussi son importance scientifique, car elle est latente sous une foule de recherches expérimentales. L'idée de la désagrégation atomique, plus ou moins différemment interprétée, et plus ou

1. Il y a là un héritage de l'étroitesse positiviste. L'histoire des sciences montre au contraire constamment, dans l'évolution des sciences, l'influence très grande sinon prédominante, consciente ou inconsciente d'ailleurs, des idées philosophiques et des hypothèses.

moins consciente, transparaît dans tous les travaux qui se sont succédés sur les rapports de la radioactivité et du problème de la matière. Et le Dr Gustave Le Bon a le droit de dire qu'il fut le premier à l'émettre de façon aussi nette et aussi entière. S'il n'a pas la priorité de la découverte physique des faits de radioactivité proprement dite, il a la priorité de la découverte de l'idée philosophique qui domine toute cette période de la physique : à savoir la pénétration intime des faits nouveaux et du problème de la constitution de la matière, et, corollairement, une vue tout à fait nouvelle sur celle-ci, vue qui démolissait — en les réintégrant d'ailleurs [1] — les hypothèses et la théorie qui résumaient jusque-là nos connaissances physico-chimiques.

L'idée émise par le Dr G. Le Bon n'était pas d'ailleurs une simple vue de l'esprit. Elle s'appuyait sur des expériences qu'en 1896 il poursuivait dans son laboratoire depuis deux ans. Nous n'avons pas parlé de ces expériences parce qu'elles ne se réfèrent pas à la radioactivité proprement dite. La radioactivité est avant tout l'émission de radiations *en dehors de toute intervention d'énergie extérieure*. C'est une émission *spontanée*.

Les expériences sur lesquelles s'appuyait le Dr G. Le Bon concernaient au contraire l'émission de radiations sous *l'influence de la lumière* tombant sur des corps métalliques. Elles rentrent donc dans le cadre de l'émission des ions et électrons, sous l'influence d'une énergie externe [2]. Cette « lumière noire », comme il nommait l'émission observée, était d'ailleurs pour une petite partie seulement un rayonnement corpusculaire. Elle était, pour la plus grande partie constituée par de la vraie lumière : des radiations infrarouges, de grande longueur d'onde. Poincaré a dit quelque part que la grossièreté des mesures sur les positions des planètes avait permis à Képler de formuler ses lois, tandis que des mesures plus précises les auraient peut-être masquées par les complexités de leurs actions réciproques. Il est pareillement heureux que ces expériences de début, aient permis au Dr G. Le Bon de croire à

1. C'est à notre sens, ce que le Dr Le Bon n'a pas suffisamment mis en lumière du reste, préoccupé de marquer l'opposition des idées nouvelles aux anciennes, plus que de chercher leur continuité qui est réelle.

2. Nous en reparlerons quand nous étudierons les sources diverses du rayonnement, le problème proprement dit de la constitution de la matière et son histoire.

l'unité des radiations émises. Il put ainsi émettre, sans réserve, la grande idée philosophique dont l'étude du problème de la matière lui est redevable, à savoir que l'atome chimique, considéré jusque-là comme l'élément indivisible, stable et inerte, est un édifice complexe, instable et un réservoir d'énergie indépendante du milieu extérieur.

Toutes les recherches de la période qui suivit immédiatement la période de découverte (1896-1897), et que nous pouvons considérer comme s'étendant de 1898 à 1903, ne sont-elles pas dominées par cette tendance latente, à supposer plus ou moins explicitement qu'il s'agit d'une propriété nouvelle de la matière liée à sa constitution intime, et non un phénomène exceptionnel ou rare; partant chercher dans d'autres corps que l'uranium et le thorium le nouveau phénomène?

IV. — La définition précise de la radioactivité et les dispositifs expérimentaux pour la déceler et la mesurer.

Avant de rapporter comment et jusqu'où la vérification expérimentale doit étendre le domaine de la radioactivité, il convient de donner une définition précise des caractères expérimentaux qui la définissent, et des moyens expérimentaux qui permettent de la déceler. C'est ce qu'on pouvait faire d'une façon précise, au moment de la découverte où nous venons d'arriver.

Nous venons de voir, à propos de l'expérience du Dr G. Le Bon, que la spontanéité, la non-intervention d'agents extérieurs connus et décelables est une première caractéristique expérimentale essentielle de la radioactivité au sens étroit, mais au seul sens scientifique actuel de ce mot. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que l'émission soit constante. Elle décroît au contraire avec le temps, comme on verra et plus ou moins vite selon les substances. Mais elle doit être *spontanée*.

Il faut en outre que cette émission spontanée soit liée à *une espèce d'atomes déterminés*. Ce caractère *atomique* de la radioactivité est sa seconde caractéristique expérimentale essentielle. Pour cela il est nécessaire que la production d'ions ne soit pas liée à une réaction chimique, laquelle affecte simplement l'état *moléculaire* (et non plus

atomique) de la substance en expérience. L'émission de radiations qui rend l'air conducteur autour du phosphore blanc humide [1] n'est pas un phénomène de radioactivité, car il résulte d'une *oxydation* de ce phosphore. De plus elle ne se produit ni avec le phosphore rouge, ni avec les combinaisons du phosphore; elle n'est donc pas présente toutes les fois qu'il y a présence des atomes phosphore : elle ne résulte pas d'un travail intérieur à l'atome lui-même. Il en est de même de l'émission radiante du sulfate de quinine chauffé [2], émission « liée aux réactions chimiques d'hydratation et de déshydratation du sulfate de quinine [3] ».

Les phénomènes d'émission radiante observés sous l'influence de la lumière (en particulier des rayons ultra-violets), de l'élévation de la température, de l'incandescence, ne sont pas seulement hors du domaine de la radioactivité, parce qu'ils ne sont point spontanés, mais aussi parce qu'ils sont intimement « liés à un certain état moléculaire [4] », le phénomène disparaissant dès qu'il y a combinaison avec d'autres corps, en particulier dès qu'il y a la plus légère oxydation de la surface du corps en expérience.

Ceci posé, quels sont les moyens expérimentaux auxquels on s'est adressé pour déceler la radioactivité ainsi définie.

Trois grands moyens s'offraient naturellement : d'abord le moyen qui amena H. Becquerel à la découverte même de la radioactivité : l'impression sur la plaque photographique à travers les corps opaques aux rayons lumineux; — puis la fluorescence des substances douées de cette propriété sous l'action radioactive. Mais ces moyens ne donnent qu'une indication qualitative : ils ne se prêtent pas à la mesure précise de l'émission radioactive : ce qui est essentiel pour l'étude de cette dernière.

Le troisième moyen est celui qui avait servi à l'étude du rayonnement cathodique, et aux expériences qui avaient suggéré au Dr Le Bon l'hypothèse de la désintégration atomique. Par ce moyen, M. et Mme Curie avaient étudié la radioactivité de l'uranium et du thorium et allaient être amenés à la découverte du radium. Il

1. Eister et Geitel, *Wied. Ann*, 1890; Bloch, *Thèses présentées à la Faculté des Lettres de Paris*.
2. Le Bon, *C. R. Ac. Sc.*, 1900.
3. Mme Curie, *Traité de radioactivité*, t. I, p. 138.
4. *Id.*, p. 139.

est resté le procédé expérimental d'élection dans les recherches dont nous poursuivons l'histoire. Il repose sur la propriété qu'a l'émission radioactive d'ioniser les gaz, en particulier l'air atmosphérique et de le rendre par là conducteur d'électricité. Dès lors il suffit d'avoir des appareils assez sensibles pour déceler l'électrisation de l'air à quelque distance de la surface des corps en expérience et l'on pourra conclure de l'existence de cette électrisation à la radioactivité de ces corps, pourvu qu'on ait pris les précautions nécessaires afin que l'ionisation des gaz ne soit pas due à d'autres causes. Les appareils qui permettent usuellement de rendre manifeste une charge ou une décharge électrique, et d'en mesurer la vitesse pouvaient donc être employés dans l'étude de la radioactivité, les galvanomètres, les électromètres, et surtout si les corps sont faiblement radioactifs, et l'électrisation très peu intense, le classique électroscope à feuille d'or, modifié de façon que les plus faibles déviations de celle-ci puissent être observées et mesurées avec un microscope muni d'un micromètre oculaire. L'appareil une fois qu'on l'a étalonné est ainsi transformé en électromètre très sensible. Nous verrons à propos de la découverte du radium combien il importe de pouvoir comparer entre eux les résultats numériques relatifs à la mesure de l'intensité radioactive. En gros l'expérience consistera toujours, l'électroscope étant chargé, à le faire décharger progressivement par l'air ionisé grâce à la substance radioactive. Pour cela la tige de l'électroscope se termine dans un espace clos, parfaitement isolé, dit chambre d'ionisation, au contact de l'air ionisé par la substance radioactive placée dans cette chambre. La vitesse de la décharge, indiquée par la décroissance graduelle de la divergence de la feuille d'or, mesure en valeur relative l'intensité du courant de décharge, et par suite l'intensité du rayonnement radioactif.

Avec l'électromètre à quadrant de Lord Kelvin, des dispositifs de mesure plus minutieuse ont été établis par M. et Mme Curie, mais le principe reste toujours identique. Il s'agit, soit par la déviation de l'aiguille électromètre, soit en maintenant celle-ci au zéro, par compensation, grâce ou quartz piezo-électrique de Pierre Curie — méthode de choix pour les intensités très faibles, et qui est restée la plus usuelle au laboratoire Curie, — de mesurer l'intensité d'un courant électrique, produit par l'ionisation d'un gaz, sous

l'influence radioactive de la substance en expérience, et par là d'atteindre et de mesurer cette influence elle-même.

V. — La découverte du polonium, du radium, de l'actinium, du plomb radioactif, de l'ionium, etc.

Dans les nombreuses expériences que Mme Curie avait instituées pour examiner s'il n'y avait pas d'autres corps radioactifs que le thorium et l'uranium, elle avait observé que certains minéraux, de composition très complexe, étaient assez actifs : la pechblende, la chalcolite, l'autunite, la monazite, la thorite, l'orangite, la fergusonite, la clévéite, etc. Tous contenaient de l'uranium et du thorium : « leur activité n'avait donc rien d'étonnant, mais l'intensité du phénomène pour certains minéraux était inattendue [1] ». Ainsi, la pechblende (minerais d'oxyde d'urane) de Johanngeorgenstadt, celles de Joachimstal et de Przibran étaient entre trois et quatre fois plus active que l'uranium métallique pur; la chalcolite (phosphate de cuivre et d'urane cristallisé) l'était plus de deux fois davantage. L'autunite (phosphate d'urane et de chaux) l'était autant. Si l'idée du Dr Le Bon : l'universalité de la propriété radioactive dans la matière, avait été ici appliquée d'une façon vague et sans critique, ces faits pouvaient simplement être interprétés comme leur confirmation sans plus. La radioactivité, propriété générale de la matière et produit d'une désintégration élémentaire, pouvait en effet, à cause des conditions moléculaires nouvelles du composé par rapport à ses éléments simples, être plus intense chez ceux-ci que chez ceux-là. Et l'on aurait pu passer outre, retardant de longtemps la découverte des éléments nouveaux dont l'étude allait apporter des résultats capitaux, en ce qui concerne justement la structure de la matière et la désintégration des éléments. C'est ici qu'on voit, à côté de l'importance d'une idée générale et philosophique, ferment actif de la découverte, à côté de l'intuition logique, toute l'importance à son tour, de la critique précise et méticuleuse. L'esprit expérimental se laisse bien orienter par les idées générales, mais il ne veut rien affirmer tant qu'il n'y est pas autorisé par des résultats décisifs; cet esprit scientifique scrupu-

1. Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. I, p. 143. Nous empruntons les détails qui suivent au tableau de la page 142.

leux dont M. et Mme Curie furent animés dans toutes les recherches que nous allons résumer, ne procède qu'à l'aide de l'acquis expérimental et des principes admis sans conteste jusque-là par la science. La généralisation nouvelle est bien présente d'une façon latente, comme une intuition, une voix divinatrice qui poussent le savant. Mais celui-ci ne l'écoute point pour dépasser dans l'aventure le terrain solide sur lequel la science a construit jusqu'à ce jour. La généralisation, quitte à renverser ensuite ce qui serait en désaccord avec ce qu'elle aura permis d'établir de certain, doit d'abord avancer en ne faisant état que de ce qui est déjà établi comme certain.

Or, qu'y a-t-il jusqu'ici d'établi comme certain? La radioactivité du thorium et de l'uranium d'une part, la définition de l'action radioactive comme essentiellement atomique, d'autre part. C'est tout et le raisonnement de M. et Mme Curie ne s'appuiera que sur ces données, lorsqu'ils aborderont le problème de la généralité, ou tout au moins de l'extension des propriétés radioactives au sein de la matière.

Des composés d'uranium et d'autres substances présentent une activité plus grande que celle de l'uranium lui-même. Puisque la radioactivité est liée non à la constitution moléculaire, mais à la constitution atomique, en vertu des expériences acquises, il ne paraît pas possible qu'un composé d'uranium soit plus actif que l'uranium lui-même, à moins de renverser tous les principes de la chimie en général, et les expériences déjà enregistrées sur la radioactivité en particulier. Avant d'essayer cette hypothèse qui pourrait séduire un novateur plus imaginatif que savant, il faut essayer une hypothèse logique qui soit en accord avec tout ce que l'on croit savoir. Or il n'y a qu'une hypothèse logique qui réponde à cette condition. Dans les minéraux examinés, où la radioactivité est plus intense que celle des deux corps radioactifs jusqu'ici conçus, alors que ces minéraux ne sont constitués que pour une petite partie, par ces corps, il doit y avoir un ou plusieurs éléments radioactifs encore inconnus, et dont la radioactivité est incomparablement plus intense que celle de l'uranium et du thorium.

Une première confirmation expérimentale de l'hypothèse est presque immédiatement fournie par le fait suivant. Mme Curie prépare de la chalcolite artificielle, en partant de produits purs.

« La chalcolite ainsi obtenue possède une activité tout à fait normale, étant donnée sa composition; elle est deux fois et demie moins active que l'uranium[1] » tandis que le minerai naturel toujours plus ou moins impur — l'était deux fois et demie plus.

Il fallait donc trouver par l'analyse la ou les substances qui donnaient au minerai son activité totale. Cette ou ces substances devaient être d'ailleurs en quantité très petite puisque la composition des minerais était connue à 1 ou 2 pour 100 près. Mais quelle puissance radioactive devaient avoir cette ou ces substances inconnues, puisqu'une si faible quantité suffisait à sextupler la radioactivité de l'ensemble!

Cette rareté extrême de la substance hypothétique imposait pour la découvrir une méthode spéciale, car les procédés ordinaires de l'analyse chimique étaient inefficaces, d'autant qu'on ne connaissait aucune de ses propriétés chimiques. M. et Mme Curie eurent l'ingénieuse idée de se servir de la radioactivité elle-même pour la découvrir. Voici comment : on mesure l'activité totale du corps en expérience, une pechblende par exemple; on effectue sur ce corps une séparation chimique; on mesure la radioactivité de tous les produits obtenus, et l'on examine si l'un d'eux s'est enrichi au point de vue radioactif, relativement à sa masse. S'il l'a fait c'est qu'il contient la subtance radioactive hypothétique, moins diluée maintenant, puisque la partie considérée du corps en expérience possède une action radioactive plus intense. On poursuit alors une opération analogue sur ce résidu radioactif, et on arrive ainsi à serrer de plus en plus près la substance cherchée.

Les recherches ainsi conduites aboutirent très vite à la préparation de substances « considérablement plus actives »[2] que celles qui avaient servi de point de départ. Le traitement de la pechblende eut pour effet de concentrer[3] l'activité de deux côtés différents. D'une part le bismuth extrait de la pechblende montrait une activité élevée, tandis que le bismuth du commerce provenant de minéraux inactifs est lui-même inactif; d'autre part, il y avait une accumulation d'activité dans le sulfate de baryum obtenu, tandis que les sels de baryum du commerce ne manifestent aucune

1. Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. I, p. 143.
2. *Id.*, p. 148.
3. *Id.*

activité. « Nous avons considéré, dit alors Mme Curie, cette concentration d'activité, qui se faisait invariablement de la même manière, comme une preuve que l'hypothèse qui nous avait servi de point de départ était exacte, et que nous étions en présence de deux éléments radioactifs nouveaux. Nous avons donné le nom de *polonium* au corps actif accompagnant le bismuth, le nom de *radium* au corps radioactif accompagnant le baryum [1].... Des arguments très sérieux venaient appuyer l'hypothèse de l'existence des éléments radioactifs nouveaux. Nous avons prouvé en effet que non seulement au courant de l'analyse du minerai l'activité se concentre d'une part avec le bismuth, d'autre part avec le baryum, éléments non actifs par eux-mêmes, mais que, de plus, on peut, par un traitement convenable, effectuer une nouvelle concentration d'activité sur le bismuth actif et le baryum actif de la pechblende, de manière à retirer, d'une part du bismuth et du baryum sensiblement inactifs, d'autre part des produits beaucoup plus actifs que la matière soumise au traitement. Les traitements employés à cet effet n'étaient pas des séparations chimiques complètes... (ces traitements n'auraient pu être tels, étant donnée la dilution extrême de la matière active); mais nous avons montré que diverses méthodes de fractionnement sont efficaces pour le but proposé. » On obtient, par exemple, du bismuth de plus en plus riche en polonium, soit en sublimant des sulfures dans le vide, soit en précipitant des solutions azotiques par l'eau, ou des solutions chlorhydriques très acides par l'hydrogène sulfuré.

Une confirmation expérimentale de la réalité de deux substances hypothétiques fut apportée par Demarçay [2], au moyen de l'analyse spectrale des produits obtenus pour les traitements dont il vient d'être parlé. Le spectre d'un échantillon de chlorure de baryum radifère, dont l'activité était d'environ 60 fois celle de l'oxyde d'urane, était celui du baryum, mais avec une raie nouvelle d'intensité notable dans la région de l'ultra-violet. A mesure que l'activité radifère fut multipliée par des sublimations successives, d'environ 15 fois, la raie s'accentua, et deux autres raies nouvelles devinrent visibles. Il y avait donc bien manifestement un élément

1. Les publications relatives à la découverte du polonium et du radium ont été faites en 1898; la première partie du travail concernait le polonium, la deuxième, faite en collaboration avec M. Bémont, le radium.
2. Mme Curie, *Traité de radioactivité*, t. I, p. 150.

nouveau, caractérisé par ces raies nouvelles, et qui communiquait au chlorure de baryum sa radioactivité.

Une troisième substance fortement radioactive ne tarda pas à être découverte, un an après, en 1899 par Debierne[1], dans la pechblende. C'était l'*actinium* que Giesel en Allemagne retrouvait, de son côté, peu après, et qu'il désignait sous le nom — abandonné depuis — de *cinanium*. « Par ses propriétés chimiques et par son émanation caractéristique de très courte durée, l'actinium se présente comme une sustance radioactive nouvelle, essentiellement différente du radium et du polonium[2]. »

Enfin, après un long travail, consistant à sublimer et concentrer par des traitements analogues à ceux que nous avons décrits, les résidus radioactifs de la pechblende, Mme Curie parvint à isoler le radium à l'état de sel pur, en quantité suffisante pour pouvoir déterminer son poids atomique et lui assigner ainsi une place définitive dans la série des corps simples. Il fallut des milliers de kilogrammes de minerai naturel pour extraire finalement quelques décigrammes de la nouvelle substance.

En 1907 une nouvelle substance radioactive, la cinquième, a été découverte dans les minerais d'urane par Rutherford[3] et Boltwood[4] : l'ionium. Son importance était très grande car les travaux récents tendent à faire voir en lui la substance mère du radium.

Parmi les corps extraits de la pechblende par les traitements successifs qu'on lui fit subir pour atteindre le radium et le polonium, on observa que le plomb était radioactif, tandis que le plomb naturel ne l'était pas. Hermann et Strauss essayèrent sans succès d'y rechercher une nouvelle substance radioactive ; le radioplomb. Mais Debierne montra que ce sont des traces de polonium qui rendent ce plomb radioactif et qu'on peut l'en extraire, ce qui laisse le plomb (sous forme de chlorure de plomb cristallisé) à peu près inactif. Rutherford, dans ses études, désormais classiques, sur les transformations du radium, émit l'idée que « le constituant primaire du plomb radioactif est un corps produit par le radium et entraîné par le plomb ; ce corps ne présente pas par

1. *C. R. Acad. Sc.*, octobre 1899, avril 1900.
2. Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. I, p. 189.
3. *Philos. Mag.*, 1907.
4. *Amer. Journ. of. Sc.*, 1908.

lui-même d'activité appréciable, mais il donne naissance à un élément radioactif[1] » qui se transforme à son tour en polonium. Les expériences de Meyer et Schweilder en 1905 vérifièrent complètement ses vues. Le plomb radioactif n'était donc pas une nouvelle substance. D'ailleurs dans son spectre Demarçay n'avait vu aucune raie nouvelle.

Mais s'il n'y avait pas lieu de distinguer le plomb radioactif du plomb ordinaire, celui-ci n'était-il pas très faiblement radioactif, comme tous les métaux en général? La question est posée à la suite d'observations nombreuses et concordantes relatives à l'influence des parois des chambres d'ionisation, sur l'ionisation elle-même : « le nombre d'ions produits par centimètre cube et par seconde dans un vase clos dépend de la nature de la paroi [2] », telle était la loi que croyait pouvoir énoncer Strutt [3] dès 1903. Ces résultats furent confirmés par Campbell[4], Mac Lennan[5] et Eve[6]. Mais il y avait quelque chose de troublant dans ces observations. Non seulement l'activité des métaux variait avec les échantillons, mais encore sur le même échantillon avec le lieu de l'observation! Or, par suite des traces de substance radioactive dans la croûte terrestre, l'air est constamment ionisé à la surface du sol. De plus, l'émanation des substances radioactives (qu'on découvrit peu après) rend radioactif tout ce avec quoi elle entre en contact, si bien que dans un laboratoire de radioactivité, les murs, tous les objets, même dans des salles assez éloignées des salles de manipulation, sont bientôt radioactifs. Enfin les radioactivités observées avec les métaux sont extrêmement faibles. Il semblait donc difficile à un savant scrupuleux d'affirmer en toute certitude que ces radioactivités appartinssent aux métaux eux-mêmes. La question était d'importance, car si la radioactivité des métaux était bien réellement une propriété atomique « on aurait là un argument très puissant en faveur d'une radioactivité générale de la matière », comme le fait observer Mme Curie [7]. L'idée la plus aventureuse

1. Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. I, p. 190.
2. *Id.*, t. II, p. 523.
3. *Phil. Mag.*, 1903.
4. *Id.*, 1906.
5. *Id.*, 1907.
6. *Id.*, 1908.
7. Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. II, p. 527.

de toutes celles dont le Dr Gustave Le Bon a la priorité dans son groupe d'hypothèses relatives à la radioactivité et à ses conséquences, à savoir que la radioactivité non seulement se rattache à une structure générale de la matière, mais est universelle, aurait là une éclatante confirmation expérimentale. A la suite de diverses expériences exécutées au laboratoire Cavendish, J.-J. Thomson, Campbell et Wood « se sont montrés favorables à l'opinion que la radioactivité est une propriété atomique des métaux, caractéristique de chacun d'eux [1] ». D'autre part, si l'activité des échantillons métalliques varie avec le lieu de l'observation, il faut remarquer que dans des expériences faites par Mac Lennan sur le lac Ontario, où les eaux, exemptes de matières radioactives forment écran presque absolu contre les radiations du sol, on observait encore une ionisation résiduelle variant avec le métal; quoique très faible elle était sensible.

Par contre de tous les métaux, c'est le plomb — pur ou en sels — qui donne les effets les plus notoires. Mais, des expériences poursuivies par Elster et Geitel [2], il est patent que ce métal contient des impuretés radioactives (trois dérivés du radium et polonium) et que son activité n'est pas proportionnelle à la quantité de métal. Mac Lennan [3] a prouvé qu'avec les précautions utiles, l'ionisation en vase clos peut être réduite à des valeurs très faibles et très peu différentes pour les différents métaux.

Il serait donc probable que les traces résiduelles de radioactivité ne fussent dues qu'à l'impossibilité de garantir absolument les chambres d'ionisation contre les diverses influences ionisantes extérieures qui viennent les pénétrer. Aussi a-t-il conclu « que les métaux ne doivent pas émettre de radiation intrinsèque appréciable ». L'activité propre et spécifique des métaux paraît donc « douteuse et ne saurait être considérée comme établie [4] ».

Enfin, au cours de leurs expériences, Campbell et Wood « ont aussi annoncé l'existence d'une faible radioactivité des sels alcalins, et ce fait a été confirmé [5] en ce qui concerne le potassium et le

1. Le radium, 1904. Campbell, *Soc. philos.*, Cambridge, 1906.
2. *Phys. Zeitschrift*, 1907.
3. *Id.*, 1908.
4. D'après Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. II, p. 529.
5. *Id.*

rubidium [1]... Tous les sels de potassium donnent des effets comparables, environ 1 000 fois plus faibles que ceux produits par l'uranium ». Ces effets peuvent être considérés comme proportionnels à la teneur en potassium [2]. L'action des sels de rubidium s'est montrée un peu plus intense [3].

Il résulte donc de l'ensemble des recherches qui concernent la radioactivité « que l'on peut ajouter à la liste des corps radioactifs deux substances faiblement radioactives : le potassium et le rubidium. Mais, en ce qui concerne la radioactivité des autres substances ordinaires, aucune conclusion ferme ne peut être énoncée, et l'on peut seulement affirmer que si cette radioactivité existe, elle est encore bien plus faible que celle du potassium [4] ».

La radioactivité semble donc être actuellement encore le privilège de huit substances : l'uranium, le thorium, le polonium, le radium, l'actinium, l'ionium le potassium et le rubidium. Et encore a-t-on pu conclure ultérieurement, que quelques unes de ces substances, quoique chimiquement spécifiques, dérivent les unes des autres. Si la radioactivité a apporté une contribution si importante au problème général de la constitution de la matière, ce n'est pas qu'elle puisse être dite, en l'état actuel des choses, une propriété universelle de celle-ci, mais c'est bien plutôt qu'elle est apparentée à la structure de l'atome. — Elle nous a permis de l'atteindre, en se reliant d'une façon qui dépassait toutes les espérances, à l'ensemble des recherches que nous avons déjà résumées relativement à l'électrolyse, l'ionisation, et les rayons cathodiques.

Elle est un cas privilégié. Et au point de vue méthodologique, il faut souligner ici une fois de plus l'importance des cas privilégiés, exceptionnels, dans la recherche scientifique. L'étude de l'activité anormale du radium a fait faire un pas de géant à notre connaissance de la nature profonde des éléments matériels. Sans elle, nombre de résultats, acquis aujourd'hui, seraient restés dans l'ombre. Plus on étudie l'évolution historique des sciences et plus on voit se confirmer cette loi universelle de la recherche et de la

1. D'après Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. II, p. 529, Campbell et Wood, *Proc. Comb. Phil. Soc.*, 1906.
2. Campbell, *Proc. Combr. Phil. Soc.*, 1908. Travaux de Mac Lennan et Kennedy, *Phil. Mag.*, 1908; d'Henrion et Vavon, *C. R. Ac. Sc.*, 1909 et 1910.
3. Levin et Ruer, *Phys. Zeitschr.*, 1909.
4. Mme Curie, *Tr. de Rad.*, t. II, p. 532.

méthode générale : L'étude des cas anormaux, des instances privilégiées, est la condition nécessaire de l'expérimentation féconde. C'est en quelque sorte l'anomalie, et si je puis dire, la pathologie de la nature qui nous livre ses secrets, et ses lois universelles. Les méthodes les plus fécondes de la physiologie et de la psychologie n'ont fait que retrouver sur ce point la méthode des sciences physiques.

VI. — La radioactivité induite et les émanations.

En 1898, M. et Mme Curie, ayant, au courant de la première analyse de la pechblende, chauffé celle-ci dans le vide et recueilli les produits gazeux dans un tube de verre, s'aperçurent que ceux-ci avaient une action radioactive assez intense. Mais cette action se mit à diminuer sensiblement au bout d'un mois et finit par disparaître complètement. Le fait fut momentanément négligé par les auteurs de sa découverte, qui cherchaient alors uniquement à extraire des substances radioactives nouvelles. Mais il fut repris par eux l'année suivante, à propos d'une autre découverte, capitale dans l'histoire de la radioactivité et de ses rapports avec le problème de la matière Le fait tel quel, était néanmoins d'une importance considérable.

Jusque-là en effet la permanence, la *constance*, de l'action radioactive avait été considérée comme une des caractéristiques essentielles de celle-ci. Le rayonnement de l'uranium avait, depuis sa découverte, paru immuable. Il en semblait aller de même pour celui du thorium, malgré quelques irrégularités, — pour celui du radium, du polonium et des autres substances récemment découvertes. Or les résidus gazeux obtenus par M. et Mme Curie avaient une action *temporaire* et qui s'éteignait assez rapidement. Qu'en fallait-il conclure?

En 1899, les mêmes savants observaient que « toute substance qui séjourne pendant quelque temps au voisinage d'un sel radifère, *devient elle-même radioactive*[1]. » Ils donnèrent à ce phénomène le nom de *radioactivité induite*. Les expériences qu'ils conduisaient à son sujet, leur firent constater que toutes les substances s'activent de

1. Mme Curie, *C. R. Ac. Sc.*, 6 nov. 1899. *Tr. de rad.*, t. I, p. 199.

même manière, et que l'activité ainsi acquise disparaît graduellement, selon des lois régulières, identiques pour toutes. Ceci excluait l'hypothèse d'une action due à un dépôt de poussières de radium à la surface de ces substances. Rutherford pouvait bientôt affirmer qu'il en était de même, au voisinage des composés du thorium [1], et Debierne [2], au voisinage de l'actinium. La radioactivité induite durait à peu près un jour quand elle était due au radium, un peu plus pour l'actinium, et trois jours pour le thorium. Il a été jusqu'ici impossible d'observer ce phénomène avec les autres substances radioactives.

On se trouvait donc en présence de formes de radioactivité *essentiellement éphémères* et qui se manifestaient, au voisinage de trois substances radioactives bien déterminées, sur tous les corps quelqu'ils fussent.

Owens [3] avait remarqué, à propos de la radioactivité du thorium, vers la fin de 1899, que l'intensité de l'ionisation est fortement réduite par l'action d'un courant d'air. Rutherford [4] interpréta le fait en admettant que le thorium et ses composés émettaient, à côté du rayonnement proprement dit, une *émanation* « constituée par des particules extrêmement ténues, qui restent radioactives pendant quelque temps après leur émission et peuvent être entraînées par un courant d'air. L'émanation se comporte donc comme un gaz radioactif qui serait constamment émis par les composés du thorium [5], et se répandrait dans l'espace qui entoure la matière radioactive. Cette émanation persistait pendant dix minutes environ. Dorn [6] a reproduit la même expérience avec un sel de radium. Enfin Debierne [7] et Giesel [8] ont constaté que l'actinium dégage une émanation en quantité proportionnellement considérable.

Ce sont les seules émanations qui jusqu'ici aient été décelées. On voit que les trois substances radioactives qui, seules, les émettent, sont aussi les seules qui soient capables de produire à leur voisinage la radioactivité induite. La conclusion qui ressort

1. *Phil. Mag.*, janvier et février 1900.
2. *C. R. Ac. Sc.*, juillet 1900.
3. *Phil. Mag.*, octobre 1899.
4. *Id.*, janvier 1900.
5. Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. I, p. 133.
6. *Oth. Nat.*, Giesel-Hoch, 1900.
7. *C. R. Ac. Sc.*, 1903.
8. *Chem. Ber.*, 1903.

tout naturellement de cette remarque, c'est que la radioactivité induite est produite par le dépôt, à la surface des corps voisins des substances susceptibles d'émettre une émanation, de cette émanation elle-même. L'ensemble des recherches faites à ce sujet, a confirmé cette induction, de même qu'elle a confirmé l'intuition de Rutherford qui assimilait l'émanation à un gaz matériel ordinaire, tout en mettant en évidence la complexité de cette émanation qui est en voie de transformation continue.

Mais puisque l'émanation n'a qu'une activité temporaire, comme la radioactivité induite qui en procède, du même coup tombait l'idée de la constance de l'activité radiante. Il y avait tout au moins des substances temporairement radioactives. Ne l'étaient-elles point toutes? C'est à quoi l'expérience devait répondre affirmativement; et l'expérience nous conduisait ici aux portes mêmes du problème de la constitution de la matière, car l'idée de la variabilité, avec le temps, de la radioactivité des substances radioactives allait amener l'idée de la transformation progressive de ces substances en d'autres, donc de la transformation progressive de certains éléments matériels. L'expérience devait vérifier cette idée capitale, comme elle avait vérifié celle qui lui avait servi de prémisse.

Debierne en juillet 1900 [1] en étudiant la radioactivité induite, et, en maintenant des sels de baryum en solution avec de l'actinium fortement actif, obtint un sel de baryum actif. Son activité dans les fractionnements qu'on lui fit subir, se concentrait dans la partie la moins soluble. Celle-ci fournit enfin un chlorure de baryum spontanément lumineux mille fois plus actif que l'uranium, mais dont l'intensité radioactive décroissait avec le temps et finit par disparaître au bout de quelques mois. On sut ensuite que le sel de baryum n'était pas nécessaire et qu'on pouvait séparer directement de l'actinium la substance active éphémère que venait de rencontrer Debierne. C'est l'actinium X, d'après la dénomination mise plus tard en usage.

Le nombre des substances radioactives éphémères tirées des substances radioactives que l'on croyait jusqu'alors constantes au point de vue de leur rayonnement, ne tarda pas à s'augmenter. Crookes [2] vers le même moment, découvrait, dans une expérience

1. *C. R. Ac. Sc.*, juillet 1900. Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. I, p. 202.
2. *Proc. Roy. Soc.*, 1900. Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. I, p. 203.

de forme à peu près semblable, l'uranium X, et Becquerel [1] confirma par une autre voie cette découverte, en remarquant que l'uranium originaire dont la radioactivité était devenue presque nulle, après qu'on en avait extrait l'uranium X, avait complètement repris son activité un an après, tandis que l'uranium X avait perdu toute la sienne.

A peu près à la même époque (1901) P. Curie et Debierne [2] parvinrent à des résultats analogues au sujet du radium, dans une série d'expériences importantes sur la production de la radioactivité induite qu'il provoquait au sein d'une enceinte close. Ils montrèrent qu'une partie de l'activité du radium était émise sous forme d'émanation dans l'enceinte, et de radioactivité induite sur les parois de l'enceinte. L'activité du radium était d'autant diminuée. Toutefois, la partie de l'activité extériorisée, sous forme d'émanation et de radioactivité induite, est temporaire. Et si l'on protège le radium en expérience contre la perte d'émanation et de radioactivité induite, il récupère son activité primitive. On arrivait donc à cette conclusion que non seulement il y a des radioactivités temporaires mais encore que la radioactivité n'est pas constante dans les substances radioactives qui semblaient l'être en permanence. L'idée que la radioactivité était fonction du temps s'imposait par suite de plus en plus. Elle allait se préciser bientôt. Et cette idée amenait tout naturellement encore à préciser la question des rapports de la radioactivité avec la constitution de la matière.

Un an après (1902) Rutherford et Soddy [3] entreprirent des expériences analogues sur les sels de thorium. « En précipitant une solution de sel de thorium par l'ammoniaque ils ont obtenu un précipité de thorium qui avait perdu plus de la moitié de son activité primitive. L'activité perdue était restée dans la solution ; en évaporant celle-ci à sec et en chassant les sels ammoniacaux, on obtenait un résidu qui pouvait être plusieurs milliers de fois plus actif que le thorium dont il provenait. Là encore, comme dans les cas précédents, l'activité du thorium regagne après quelque temps sa valeur primitive (un mois après l'opération environ), tandis que l'activité

1. *C. R. Ac. Sc.*, 1900 et 1901.
2. *Id.*, 1901.
3. *Philos. Mag.*, 1902.

de la substance qui a été séparée du thorium, diminue peu à peu et finit par disparaître dans le même intervalle de temps. La substance qui se sépare du thorium dans la précipitation de ce dernier par l'ammoniaque, et qui entraîne une grande partie de l'activité du thorium, a été nommée thorium X, par analogie avec l'uranium X de Crookes. La relation entre le thorium et le thorium X a été l'objet d'une étude très détaillée de la part de MM. Rutherford et Soddy, qui ont montré que le thorium X est produit par les sels de thorium d'une manière continue et uniforme, et s'y accumule jusqu'à ce que la vitesse de production vienne compenser la vitesse de destruction spontanée [1]. » C'est la même conclusion qui ressortait des expériences de Curie et de Debierne sur le radium. La radioactivité constante totale était le résultat d'un équilibre de régime entre deux substances dont l'une régénère l'autre qui peu à peu perd son activité.

Le rayonnement d'une substance radioactive semblait donc, dans tous ces cas, n'être pas un rayonnement simple et direct de la subtance à l'extérieur, mais un rayonnement au moins partiellement médiat : la substance radioactive se transforme en une substance éphémère qui rayonne à l'extérieur. Tout se passait donc comme si la radioactivité impliquait une transformation interne de la matière, une production d'une substance secondaire, par la substance primitive, une véritable *transmutation*.

C'est cette transmutation qu'allaient vérifier, éclairer et préciser (car elle est soumise à des lois simples) les travaux postérieurs. Ils confirmèrent, en leur donnant une forme exacte et positive, en même temps que les idées du Dr G. Le Bon, l'hypothèse d'une transmutation atomique, envisagée dès le début de leurs recherches sur les substances radioactives par M. et Mme Curie, et surtout l'hypothèse précise énoncée, développée et appliquée pour la première fois d'une façon systématique aux travaux de laboratoire, par Rutherford et Soddy. « L'étude des phénomènes de production ou de destruction des formes distinctes de la radioactivité [2] et des lois qui caractérisent ces phénomènes, a servi de base pour le développement de la théorie actuelle de la radioactivité dans laquelle on suppose que la production ou la destruction d'une certaine forme

1. Mme Curie, *Tr. de rad.*, t. I, p. 204.
2. *Id.*, p. 205.

de la radioactivité accompagne toujours la production ou la destruction d'une espèce d'atomes de matière. » Nous entrevoyons maintenant quelle contribution allait pouvoir apporter la science positive au problème philosophique de l'unité de la matière et de sa structure.

VII. — Les premières hypothèses relatives a la nature de la radioactivité.

Toutefois avant que les faits expérimentaux eussent donné à l'hypothèse de la désintégration atomique et de la transmutation de certains éléments chimiques, ainsi qu'à la théorie qui en découle, la primauté et la haute probabilité qu'elles ont acquises, celles-ci ne s'installèrent pas sans opposition dans la tradition scientifique. Elles décourageaient quelques idées acquises et que certains croyaient à peu près définitives. Elles subirent donc le sort que subissent toutes les idées nouvelles, avant de devenir à leur tour traditionnelles.

Le Dr G. Le Bon, dans *L'Évolution de la matière*, a consacré tout un chapitre à montrer, d'un point de vue personnel, quelques-unes des péripéties de cette histoire. Nous nous plaçons ici à un point de vue plus général.

L'idée nouvelle se heurtait de front à deux courants d'idées extrêmement forts entre lesquelles se partageaient physiciens et chimistes.

D'abord un courant d'étroitesse positiviste, si je puis dire, fortifié par ce qu'on a appelé la physique énergétiste : l'abandon de tout essai de représentation de la structure de la matière, et plus particulièrement l'abandon de la représentation atomistique : les idées dont Ostwald [1], en Allemagne, et sous une forme bien plus fine et en général plus mesurée [2], Duhem, en France, étaient alors les prota-

1. Ostwald, *La Déroute de l'atomisme en 1895*. Un an avant les premières découvertes relatives à la radioactivité, et au moment même où s'élaboraient les premiers linéaments de l'électronisme. Jamais précision ne fut plus inintelligente ni plus inopportune. Elle tombait au moment même où l'on eût dû proclamer, si l'on y avait vu clair : la renaissance du cinétisme.

2. Sauf en ce qui concerne l'œuvre de Berthelot. Il est regrettable de voir comment les grands savants français sont parfois traités par leurs compatriotes. Je ne parle que de la forme et du ton de la critique. L'esprit de parti est seul à y avoir un avantage; c'est tout dire.

gonistes, dont Georges Sorel, E. Le Roy, Wilbois et Vincent essayaient de tirer chez nous les conséquences métaphysiques, en les rattachant à la philosophie de Bergson — à notre avis bien improprement [1], — et à celle de W. James, des pragmatistes, et avec plus de raison. De ce courant nous avons parlé autre part : nous avons prévu qu'il céderait devant les faits, et cette prévision a été justifiée. D'ailleurs il avait peu de vogue parmi les physiciens et chimistes. Il avait surtout séduit les dialecticiens [2].

Il n'en est pas de même du second, plus scientifique et plus expérimental en tous cas. Il ralliait au début la très grande majorité des physiciens et des chimistes car il avait pour source la théorie, alors très solide, de la spécificité des éléments chimiques. Cette théorie postulait la stabilité parfaite, l'insécabilité et la permanence de l'atome chimique. Ceux qui cherchaient plus loin et plus profond l'unité de la matière, ne s'élevaient guère qu'à la conception de la dérivation des éléments chimiques par rapport au plus léger d'entre eux : l'atome de l'hydrogène. Mais quant à soupçonner l'extrême complexité de ce dernier lui-même, comme allaient y engager les théories nouvelles, personne ne s'y était risqué; et l'ignorance totale où l'on était jusque-là des faits dont nous venons de retracer sommairement la découverte, explique assez cette prudence.

Cet atomisme, maintenant dépassé, mais qui à cette époque, compensait le mieux les faits expérimentaux acquis et les prévisions logiques qu'ils autorisaient, s'appuyait sur un corps de doctrines très fortes. Les principes essentiels en sont d'ailleurs restés à la base de toute théorie physique, et même, si l'on va au fond des choses, de toute théorie scientifique : les principes de conservation et d'invariance, en particulier le principe de l'inertie avec son corollaire celui de la conservation de la matière, et le principe de la conservation de l'énergie.

1. Toute la philosophie de Bergson, dans *Matière et Mémoire* notamment, s'oriente vers une théorie intuitive et *réaliste* de la perception extérieure; elle a donc, selon nous, pour conséquence une interprétation intuitive, donc réaliste, des théories physico-chimiques et de la matière. Cf. l'éloge de Faraday *in fine*.

2. En particulier les pragmatistes, en reliant la thèse à celle de la science artifice utile, instrument, et non recherche, de la vérité, et les idéalistes plus ou moins criticistes, en la juxtaposant à une théorie irréaliste des formes de la pensée, dont les lois scientifiques ne seraient que les conséquences plus ou moins lointaines.

Or, analysons les faits de la radioactivité à la lumière de ces principes. Les substances radioactives paraissaient *spontanément* émettre un rayonnement qui transportait de l'énergie (électricité, ionisation des gaz, décharge des corps électrisés, etc.).

Comme d'après le principe de la conservation de l'énergie, un système physico-chimique ne peut pas être créateur d'énergie, c'est-à-dire ne peut pas en dégager sans la mise en jeu d'un facteur d'action déterminé, on était conduit à supposer que l'énergie émise, en apparence spontanément, par le corps, était empruntée au milieu extérieur. Rien en effet ne semblait altérer la constitution intérieure du système considéré. Il gardait, dans les premières mesures faites et poursuivies durant plusieurs années, le même poids. Il conservait la même température, il pouvait être maintenu en équilibre thermique avec le milieu et il continuait à émettre de l'énergie. Il pouvait être placé dans le vide, soustrait à toute influence extérieure et il continuait à émettre l'énergie. Aucune trace de combinaison ou de décomposition chimiques ne se manifestaient, et néanmoins il émettait constamment de l'énergie. Une seule hypothèse immédiate pouvait être suggérée par toute la science acquise jusque-là ; ce système n'était qu'une transformation d'énergie. Il empruntait au milieu, c'est-à-dire à l'éther du vide, l'énergie qu'il restituait, selon un mécanisme ignoré, en apparence spontanément.

L'hypothèse de l'insécabilité et de la permanence de l'atome était si fortement ancrée dans les esprits, elle était liée de telle sorte à tout l'ensemble des sciences physico-chimiques, qu'on devait tout essayer avant d'en sortir.

Helmholtz et lord Kelvin n'avaient-ils pas dans les images atomiques qu'ils avaient cherchées, en partant d'un milieu fluide en mouvement, postulé tout d'abord qu'ils devaient trouver un régime mécanique permanent, éternel, du tourbillon fluide, s'il voulait faire de ce tourbillon un atome? d'où la représentation cinétique du tube-tourbillon et la conception de l'éther gyroscopique.

Aussi admit-on en général que le rayonnement laissait intacts les atomes des substances radioactives. Ils conservaient tout leur sens chimique d'éléments permanents et inaltérables. Le rayonnement ne pouvait être alors qu'une « véritable émission secondaire provoquée par des rayons analogues aux rayons X. Ces rayons excita-

teurs existeraient constamment dans l'espace... et ne commenceraient à être absorbés que par des éléments à très gros poids atomiques [l'uranium, le thorium, le radium][1] ». Il n'y avait, en effet, rien d'invraisemblable à supposer que l'espace est le siège de transmissions d'énergie, dont nous n'avons aucune idée.

Mais cette hypothèse avait comme principal désavantage son caractère arbitraire. Il n'est que trop évident que tout phénomène nouveau peut être expliqué de la sorte ; et que postuler un agent inconnu pour rendre intelligible une propriété nouvelle, c'est, d'assez près, revenir à la théorie des qualités occultes. L'hypothèse ne pouvait même pas être une hypothèse de travail. Elle ne reposait sur rien d'immédiat parmi les faits expérimentaux et ne conduisait à envisager aucun fait expérimental. Elle n'était que la traduction, en un langage risqué, du fait qu'il s'agissait d'éclaircir : la spontanéité de l'émission énergétique.

En vain Crookes avait-il essayé d'améliorer l'hypothèse en la précisant et en la rendant justiciable de vérification expérimentale, par voie de conséquence. Il avait supposé que l'énergie radioactive était empruntée à l'énergie cinétique des molécules du gaz environnant[2]. En conséquence dans un gaz raréfié ou dans le vide, le rayonnement devait alors s'affaiblir ou devenir nul. Les expériences faites par Elster et Geitel[3] prouvèrent que son intensité restait invariable. L'hypothèse ne tenait plus.

Il fallait donc renoncer à expliquer la radioactivité en maintenant intacts les postulats des hypothèses physico-chimiques communément acceptées.

Parmi ces postulats, on avait souvent émis des doutes sur l'universalité et l'intangibilité du principe de Carnot. La facilité avec laquelle certains penchaient à restaurer à l'aide de ce principe une notion qualitative de l'énergie, en tout cas le sens qualitatif des différences entre les diverses sortes d'énergie, et à étendre la notion d'irréversibilité à toutes les transformations énergétiques de l'univers, choquait la pure tradition mécaniste. Aussi était-on conduit, au lieu de chercher à faire rentrer la radioactivité dans le domaine de ce principe, à voir en elle une exception qui n'aurait fait que

1. Mme Curie, Les Rayons de Becquerel et le polonium, *Rev. Scient.*, 1900, I, 49.
2. Crookes, *C. R. Ac. Sc.*, 1899.
3. *Wied. Ann.*, 1898.

confirmer et raffermir la tradition strictement orthodoxe. On se demanda donc si, contrairement au principe de Carnot, d'après lequel la chaleur ne peut produire du travail qu'en passant d'un corps plus chaud à un corps plus froid, c'est-à-dire à la suite d'un déséquilibre thermique tendant à se niveler, les substances radioactives ne puisaient pas l'énergie qu'elles rayonnaient dans le milieu ambiant, bien qu'elles fussent en équilibre thermique avec lui. La nature aurait ainsi réalisé en elle la fameuse allégorie de Maxwell, le démon distributeur qui trie au sein d'une masse de molécules gazeuses, pour les mettre à part, celles qui sont les plus rapides. Cet ensemble sélectif formerait ainsi, d'après la théorie cinétique, une masse gazeuse plus chaude que celle dont proviennent ses molécules constitutives.

M. et Mme Curie semblent avoir penché un moment vers cette hypothèse (1899) [1]. Mais dès 1900 [2] ils inclinaient, en se servant de termes presque actuels, vers celle de la désagrégation des éléments radioactifs qui, si l'on y réfléchit, est, malgré les apparences, celle qui continue le mieux la tradition cinétique.

Elle ne touche pas d'abord aux principes relatifs à l'énergie (principe de conservation et principe de Carnot). Elle bouleverse, il est vrai, complètement la conception chimique de l'atome. Mais elle ne la bouleverse qu'en l'intégrant. L'atome chimique, au lieu de rester le terme ultime de l'analyse de la matière en ses éléments, devient un des échelons de cette marche régressive. Il se résout lui-même en éléments plus petits, en sous-atomes dont il n'est plus qu'un système cinétique fort complexe. Mais les physiciens,

1. Ainsi qu'il paraît dans un article de Mme Curie, *Rev. gén. des Sc.*, 1899, p. 49.

2. *Rev. Sci.*, 1900, p. 70. « La matière radioactive serait de la matière où règne un état de mouvement intérieur violent, de la matière en train de se disloquer.... En adoptant cette théorie il faut nous résoudre à admettre que la matière radioactive n'est pas dans un état chimique ordinaire; les atomes n'y sont pas constitués à l'état stable, puisque des particules plus petites que l'atome sont rayonnées, et les sous-atomes sont en mouvement. La matière radioactive éprouve donc une transformation chimique qui est la source de l'énergie rayonnée; mais ce n'est point une transformation chimique ordinaire, car ces transformations chimiques ordinaires laissent l'atome invariable. Dans la matière radioactive, s'il y a quelque chose qui se modifie, c'est forcément l'atome, puisque c'est à l'atome qu'est attachée la radioactivité. » « Si P. Curie a continué à envisager aussi la possibilité d'autres interprétations, c'est que la question était encore loin d'être résolue au point de vue expérimental » (Mme Curie, *Traité de radioactivité*, I, 382). Ce faisant il se montrait excellent physicien, car il ne négligeait aucune des possibilités expérimentales permises.

avec l'hypothèse des tubes-tourbillons ou de l'éther gyroscopique, avaient depuis longtemps envisagé une résolution de l'atome en quelque chose de plus élémentaire encore. Au fond, l'atome chimique restait une approximation de la vérité, un système de stabilité relative considérable, dans les cas ordinaires. Mais la nouvelle hypothèse, tout en le laissant subsister *au total*, si l'on peut dire, pour la chimie ordinaire, le démontait au point de vue physique et mécanique et établissait qu'il n'était qu'un assemblage complexe de corpuscules nombreux, animés de mouvements variés, et capables d'abandonner l'ensemble, dans certaines circonstances spéciales, dont la radioactivité était l'une des plus remarquables.

Seulement, pour que l'hypothèse fût vraiment une hypothèse physique, il fallait qu'elle sortît des généralités philosophiques où elle était restée jusqu'alors, et qui la rendait stérile, au point de vue scientifique proprement dit : ce qui explique le peu de goût que les physiciens manifestèrent d'abord pour elle. Ils ne se résignaient à y faire allusion, d'une façon rapide, qu'en la considérant comme une vue de l'esprit.

Mais tout un ensemble de découvertes survenues entre 1902 et 1903 rendit l'hypothèse physiquement acceptable et féconde, en lui donnant une base expérimentale et en la reliant, par voie de conséquence expérimentale, à tout l'ensemble de la physique. Elle prit alors figure physico-chimique et devint une hypothèse de travail.

Ce sont les physiciens anglais Rutherford et Soddy qui la transformèrent de la sorte, et lui donnèrent par là accès dans les laboratoires et dans la science[1].

Dès 1900, Rutherford avait pu rendre très probable, à la suite de ses expériences sur la nature chimique des émanations et des dépôts de radioactivité induite, ce fait qu'ils étaient de nature matérielle et assimilables aux gaz inertes de la famille de l'argon. Il y avait donc émission matérielle en même temps qu'émission d'énergie. Dès lors, comme l'émission matérielle était d'une autre nature chimique que la substance qui la rayonnait, il y avait transmutation de cette substance en une autre, et désintégration de son atome constitutif. Mais c'est surtout en 1902 que les deux phy-

1. Rutherford et Soddy, *Phil. Mag.*, 1902 et mai 1903; dans ce dernier article notamment, l'hypothèse est exposée d'une façon complète et technique.

siciens établirent que le thorium X, qu'on venait de séparer du thorium ordinaire, était une matière chimique distincte de ce dernier. Il était produit par lui d'une manière continue, et en même temps il se détruisait spontanément d'une manière continue, selon une loi caractéristique. La radioactivité constante du thorium ordinaire, résultant ainsi d'un équilibre entre la production du thorium et sa destruction spontanée, était bien la résultante d'une véritable désintégration atomique.

Ramsay et Soddy [1] découvraient à la même époque que le radium émettait constamment du gaz hélium : c'est-à-dire un élément chimique déjà connu et parfaitement défini. C'était « un argument décisif en faveur de la théorie de transmutation des corps radioactifs [2] ».

A la même époque encore [3] Curie et Laborde découvraient que le radium dégage spontanément, et d'une façon continue, de la chaleur, et en quantité relativement considérable : la chaleur dégagée par un atome-gramme de radium en une heure est comparable à la chaleur dégagée par la combustion d'un atome-gramme d'hydrogène dans l'oxygène. « Le dégagement continu d'une telle quantité de chaleur, concluaient-ils, ne peut s'expliquer par une transformation chimique ordinaire. Si l'on cherche l'origine de la production de chaleur, dans une transformation interne, cette transformation doit être de nature plus profonde et doit être due à une modification de l'atome de radium lui-même. » La grandeur de l'énergie dégagée rendait également improbable l'utilisation par le radium d'une énergie extérieure.

De tous ces faits concordants, l'hypothèse de la désintégration atomique sortait chaque jour plus forte et plus imposante. Les calculs de Rutherford, fondés sur la théorie par approximation, se montrèrent d'ailleurs féconds en concordances expérimentales.

Dès lors les phénomènes de radioactivité s'interprétaient d'une façon suffisamment cohérente et logique, en admettant la désintégration atomique. Du même coup, ils devenaient un moyen d'analyse nouveau et incomparablement fécond, pour pénétrer la constitution de la matière et la structure intime de l'atome.

1. *Nature*, 1903.
2. Mme Curie, *Tr. de rad.*, I, p. 390.
3. *C. R. Ac. Sc.*, mars 1903.

*
* *

La science est un patrimoine universel. Là où est la vérité, là est sa patrie. Nous ne voudrions donc pas tomber dans un délire analogue à celui qui a fait croire à un peuple que, hors de sa culture, il n'y a pas de civilisation. Mais puisque dans ce délire il a affirmé l'universelle primauté de son génie, il nous sera bien permis de remarquer qu'une découverte qui a renouvelé la physique et la philosophie de la Nature est, aussi bien par les idées qu'elle a suscitées que par les faits qu'elle a révélés, à peu près exclusivement française.

Abel Rey.

Sur une Transformation de la Peur

Il est d'usage dans les traités de psychologie de tous les pays, d'étudier l'émotion du sublime dans le chapitre consacré au sentiment esthétique. En écrivant *La Psychologie des sentiments* je me suis conformé à cette tradition, bien que ayant, dès lors, des doutes sur la légitimité de ce procédé. Il me semble, en effet, impliquer sur l'origine et la nature de l'émotion du sublime une opinion qui me paraît erronée. A mon avis, cette émotion de formation secondaire et complexe est issue de l'une de nos émotions primaires qui est la peur. Le but de cette courte note est la justification de cette thèse.

Je me bornerai à deux points : étudier le sentiment du sublime dans son évolution, dans sa composition.

*
* *

Un écrivain anglais, Grant Allen, seul à ma connaissance, a essayé de déterminer les phases de l'évolution du sublime, depuis les origines lointaines de l'humanité jusqu'aux époques civilisées. En voici le résumé[1]. La première forme du sublime qu'ait atteinte les races inférieures, est le sentiment de crainte et d'admiration à l'égard du héros, c'est-à-dire de l'homme fort, le plus brave de la tribu, son défenseur contre les tribus ennemies (on trouve même dans cette première forme les traits essentiels de ce sentiment, mélange d'amour et de crainte). Le plus fort devient généralement le chef, le roi absolu, bienfaisant et terrible. La vénération pour ce roi sauvage marque un second moment dans l'évolution du sublime. Mais le roi mort ne disparaît pas totalement.

1. Grant Allen, The Origin of Sublime, dans *Mind*, juillet 1878.

Son ombre, son esprit ou son double reste terrible pour ses sujets et son propre successeur : il devient un Dieu et le sentiment qu'il inspire est une troisième forme du sublime.

Jusqu'ici le sentiment du sublime a été éveillé par des hommes ou des êtres quasi-humains; il s'adresse plus tard à la nature, mais tout d'abord sous la forme anthropomorphique.

Les phénomènes naturels sont divinisés (Zeus tonnant, Poseidon qui ébranle la terre, etc.). Partout et toujours c'est le même sentiment de subordination. Dans le développement historique du sublime, nous n'avons examiné qu'un facteur, la force. Il y en a un autre qui a rapport à la forme : c'est la *grandeur*, la masse (les Pyramides, les temples de Karnac, etc.).

L'auteur fait remarquer à ce sujet combien le sentiment du sublime dans la nature a manqué aux anciens (les grandes montagnes, les glaciers, la mer, etc.). Tous nos esprits modernes ont été, par l'éducation, tellement habitués à l'idée d'un Dieu créateur, que les spectacles sublimes de la nature conduisent toujours à quelque vague métaphore religieuse, et que toute impression grandiose ramène à Dieu d'une manière inconsciente.

La conception scientifique de l'univers tendant de plus en plus à faire disparaître l'idée d'un Dieu créateur, la conception du sublime disparaîtra-t-elle aussi? L'auteur donne des raisons pour la négative : ce sentiment se transformera.

Cette esquisse de l'évolution du sublime est un peu schématique; mais elle paraît, en somme, justifiée par l'histoire. Elle va de l'homme à la nature et de l'art à la science : période anthropomorphique où la force est adorée en un homme personnellement fort; puis en un homme qui détient la puissance et en a les insignes; puis en son double, conception animique moins concrète, puis en un animisme qui s'affranchissant de l'anthropomorphisme conduit à une conception produite par la civilisation.

A travers ces transformations un état reste permanent, c'est l'idée d'une *force supérieure* qui s'impose, qui subjugue. Qu'elle soit une perception de nos sens ou la croyance en un pouvoir surhumain; c'est toujours (pour employer le langage des physiologistes) une notion de force sans limites qui est l'excitant dont le sentiment du sublime est la réaction dans la conscience. Mais cet élément fondamental ne suffit pas seul à le constituer.

*
* *

Avant de déterminer les états psychiques qui le complètent, je classe les principales formes du sublime d'après les perceptions, images ou idées qui les suscitent.

La notion abstraite de l'*espace* est trop vide pour éveiller par elle-même un sentiment. Mais la présentation ou la représentation d'une *étendue* sans limites, le ciel étoilé, une mer sans bornes, le désert qui est, suivant l'expression de Fromentin « une mer sans mouvement et sans bruit » etc., accablent notre petitesse. Ajoutez l'impression du silence éternel de ces « espaces infinis » qui effrayait Pascal.

Le sublime dans *le temps* n'existe en nous que par la conscience vague d'événements reculés à l'infini, — ce qu'on a nommé « la procession des siècles ». L'imagination des Hindous excelle plus que toute autre dans cette évocation évanescente des siècles disparus qu'elle a essayé de fixer par des nombres fabuleux.

Le sublime de la *masse* se présente sous deux formes. L'une, fruste, brutale : la vue de gigantesques montagnes dans leur menaçante immobilité; alors l'émotion du sublime se rapproche de plus en plus de la peur qui devient l'état prédominant.

L'autre forme est plus humaine, parce qu'elle suppose des attributs esthétiques qui sont l'œuvre de l'homme. L'architecture en fournit les meilleurs exemples. Tels sont les Pyramides, les monuments grandioses des Romains, les cathédrales et les châteaux forts du moyen âge.

Le sublime des *forces de la nature* s'oppose au précédent comme le mouvement au repos. Il simule une vie furieuse : volcans, cyclones, orages, inondations, etc. Mais souvent l'attaque est si violente que l'élément sublime est noyé dans l'épouvante.

L'émotion du sublime *moral* est suscitée par la grandeur dans l'action : le dévouement, le courage inébranlable, l'héroïsme.

L'homme apparaît à l'homme comme capable d'un élan surhumain. Ce type est réalisé dans l'Héraclès grec. La conception du Sur-homme de Nietzsche s'en rapproche. Dans cette forme du sublime l'élan prévaut sur la peur.

Le sublime *religieux* est l'une des manifestations les plus imposantes de la vie affective.

Il a sa cause en une croyance à une puissance supra-sensible plus formidable encore que les forces de la nature. L'effusion vers un Dieu protecteur est étrangère à l'apparition du sublime qui est étroitement apparenté avec la peur. Il ne peut en être autrement puisque c'est la force qui crée le sublime. Dès que l'humanité a dépassé le fétichisme enfantin des premiers âges pour une conception plus haute d'un ou de plusieurs Dieux, il leur a attribué une puissance terrible, sans limites. Le Siva destructeur des Hindous, le Moloch phénicien, l'irrascible Iahvé des Juifs sont des Dieux qui sont forts, ils sont sublimes. Quoi qu'on en ait dit, pour des raisons intéressées, le vers de Pétrone reste vrai. « Primus in orbe Deos fecit timor. » Peut-être on eut été moins disposé à le nier si au lieu de se restreindre aux religions universalistes et de tardive apparition on eut recherché le fond commun de toutes les religions, dans tous les temps et dans tous les pays. Mais il faut aussi reconnaître que dans la communion avec le Dieu pour le sacrifice ou la prière il y a la conscience d'un rehaussement dont nous parlerons plus loin.

On me pardonnera d'avoir insisté parce que, entre toutes les formes du sublime, le sublime religieux me paraît le type le plus imposant.

Reste le sublime *esthétique*; mais on a tant écrit sur ce sujet qu'il me semble inutile d'insister.

On voit (sauf omission) que dans cette liste des divers modes du sublime, l'esthétique ne représente qu'une fraction fort modeste (un septième) et ne se distingue ni par la fréquence ni par la puissance.

Remarquons aussi que ce qui fait l'unité de ces modalités du sublime dont les causes sont si disparates, c'est un sentiment de crainte ou de malaise avec des variations en degrés.

* * *

Passons à l'analyse psychologique de l'émotion du sublime.

C'est un état complexe. Or, la tranformation des émotions simples primitives (la peur, la colère, etc.) se produit selon des processus divers : par évolution complète, par arrêt de développement, par

la synthèse d'états homogènes et convergents ou hétérogènes et divergents, enfin par combinaison [1].

J'appelle combinaison une synthèse qui paraît à la conscience un état *sui generis* différent de ses éléments constitutifs. L'émotion du sublime en est un exemple. Elle implique des éléments contraires et même contradictoires; fait qui n'est pas rare dans la vie affective parce qu'elle ignore le principe de contradiction.

1° Le premier élément est la conscience d'une force ou d'un refoulement de l'action d'une puissance supérieure, extérieure à nous et qui s'appesantit sur nous.

2° Comme effet immédiat de ce choc, un affaiblissement de notre personnalité : un état de dépression qui peut devenir peur ou angoisse, c'est notre instinct de la conservation qui réagit sous la forme défensive.

3° Un état contraire se produit. Dans l'émotion du sublime il y a toujours, à un degré quelconque, un désaccord, une contradiction. Le spectateur, en même temps qu'il se sent rapetissé, éprouve le sentiment d'une sur-élévation, d'une augmentation de puissance. Ce fait me paraît s'expliquer par une sorte d'élan momentané. Mais cette augmentation d'énergie vient du dehors, non du dedans, non de l'individu seul. C'est l'effet d'une sympathie inconsciente, je l'appellerais volontiers une participation. Toutefois, comparé aux autres, cet état n'est que secondaire, instable et plutôt un épiphénomène.

4° Un état nécessaire, quoique négatif en apparence, est la conscience ou subconscience de notre sécurité. Un marin qui lutte contre la mer en furie n'a aucun souci de sublimité. C'est par l'effet de ce *jugement* que l'émotion du sublime se maintient. Supprimons cet état intellectuel : l'action inhibitoire qu'il exerce disparaît et avec lui l'émotion du sublime s'évanouit pour devenir dans la conscience un état de peur pure et simple.

5° Un facteur qui n'est pas négligeable, quoique aucun auteur ne l'ait mentionné, c'est l'activité inconsciente et subconsiente. J'ai signalé, en passant, son existence dans le sublime du temps et de l'espace.

On a dit que certains musiciens excellent à créer une atmosphère

1. Pour une étude détaillée sur ce point, je renvoie à ma *Psychologie des Sentiments*, 2e partie, chap. VII.

musicale. Dans la littérature, il y a des œuvres (par exemple chez Edgar Poe, G. d'Annunzio) où l'ambiance agit sur le lecteur autant et plus que les personnages. Un état analogue enveloppe souvent l'émotion du sublime : un sentiment confus de dépression, de tristesse, qui traduit vaguement dans la conscience la tendance à la peur, envahit faiblement le moi subliminal. Notons à l'appui le fait connu, que l'émotion du sublime épuise vite.

Ce travail intérieur se traduit par les gestes et les attitudes : la physionomie fixe, exprimant l'admiration ou le respect (qui est un commencement de crainte) le silence qui semble voiler quelque mystère, la rareté du geste d'expression. Combien cette minique diffère de celle qui accompagne le sentiment du beau et la délectation esthétique.

*
* *

En résumé, deux éléments fondamentaux : l'un affectif, la peur, l'autre intellectuel, la sensation ou la conception d'une force qui s'impose à nous. Puis leurs éléments secondaires énumérés ci-dessus. Ces états disparates forment une combinaison qui constitue l'émotion du sublime. Tout cela n'a rien d'esthétique.

Pourquoi donc associer deux états d'âme si différents qui n'ont entre eux aucune communauté de nature? habitude, tradition. Cette réponse ne résout rien. Qui l'a inaugurée? Peut-être Burke ou Lessing.... Cela importe peu.

Je me hasarde à proposer une explication.

Pendant longtemps, la psychologie des sentiments a été traitée par une méthode intellectualiste, abstraite qui ne lui convient pas, qui n'est pas adaptée aux phénomènes qui la constituent. Elle était définie tout entière par le plaisir et la douleur, termes trop généraux pour servir à une classification et qui, d'ailleurs, ne sont que des *signes*, des marques qui révèlent à la conscience des processus actifs, plus profonds : les instincts, appétits, tendances, désirs, c'est-à-dire des phénomènes moteurs. Ceux-ci peuvent être déterminés au moins approximativement. Ils sont la source de nos émotions primitives. Elles donnent un point de départ pour aller du simple au composé — dans le cas actuel de l'émotion de la peur

à celle du sublime. La classification ne se fait plus arbitrairement parce qu'elle est *génétique*.

Une remarque additionnelle, moins importante, est celle-ci. L'émotion du sublime est de nature uniforme dans toutes ses manifestations, mais elle a des degrés que le langage avait dénotés et distingués par des épithètes : grandiose, magnifique, imposant, solennel. Ce sont des formes mitigées, un sublime qui reste à l'état naissant.

Or, ces impressions étrangères aux besoins stricts de la vie, inutiles, sont un plaisir de luxe et comme tels se rapprochent du plaisir esthétique. Mais c'est trop peu pour justifier un rapprochement, qui, nous l'avons vu, est contre nature.

TH. RIBOT.

Revue critique

UN CRITIQUE AUTRICHIEN DE LA THÉORIE ALLEMANDE DU DROIT

Ehrlich (**Eugen**). — Grundlegung der Soziologie des Rechts, 1 vol. in-8°, 409 p., Munich et Leipzig, Duncker et Humblot, 1913.

I. — La guerre actuelle, qui a pris de plus en plus le caractère d'un conflit de principes pour la possession du monde, est, dit-on, une lutte pour le droit international, mais qu'est-ce que le droit international sinon une tentative d'application des principes du droit public interne aux relations extérieures des peuples? Le droit constitutionnel lui-même n'est autre chose que l'expression réfléchie de la conscience sociale du droit telle qu'elle s'est manifestée déjà dans le droit privé. Si donc l'on voit deux peuples ou deux groupes de peuples en conflit violent au sujet du droit international, on peut être certain qu'ils n'ont pas la même conception soit du droit constitutionnel, soit du droit privé, des rapports entre le gouvernement et la Nation ou entre la Société et l'Individu. La résistance qu'oppose un peuple au progrès du droit international, son effort pour lui substituer, dans les limites de sa puissance, l'arbitraire des armes est ainsi l'indice que la conscience populaire ou la science du droit a pris chez ce peuple une direction anormale. S'il était possible qu'un peuple animé de cet esprit réussît à imposer sa volonté au monde, on devrait craindre que cet événement eût pour conséquence non pas seulement l'arrêt du droit international, mais une transformation complète et durable de l'ordre juridique tout entier.

Un problème sociologique se pose dès lors et il n'en est pas de plus angoissant. Le peuple qui vient ainsi opposer sa science et sa puissance scientifique au developpement du droit universel et à la constitution juridique de la coopération humaine, serait-il l'interprète de quelque loi profonde tendant à subordonner le mouvement des sociétés à des forces naturelles aveugles, ou encore à ce que l'on a nommé la politique de la nature? Ou bien la conscience collective de ce peuple est-elle dupe de quelque illusion capitale, invétérée, enracinée en elle par son éducation même? Telle est la question que posent à une socio-

logie impartiale les événements qui se déroulent sans se hâter vers leur dénouement.

Elle fait l'intérêt d'un livre qu'un an avant la guerre un sociologue autrichien publiait sur la méthode de la sociologie juridique[1]. En apparence, le sujet qu'il y traite est bien étranger à la politique internationale. En fait, c'est une critique indirecte, mais décisive des méthodes juridiques qui ont façonné l'État allemand et orienté son idéal politique. Si Ehrlich a raison, la théorie allemande du droit a tort et la politique qui la postule, loin d'exprimer les lois profondes de la vie des races, est en insurrection contre l'ordre qui tend à s'établir dans le monde moderne. Telle est la raison pour laquelle nous croyons devoir accorder à cette œuvre une attention supérieure à celle qu'elle aurait obtenue en temps normal.

II. — Rattacher le droit à la volonté et à la puissance de l'État comme à son origine, voir dans l'État une force à la fois naturelle et rationnelle qui se développe et grandit par la lutte, lui assigner la mission de pacifier, par l'usage de sa puissance, tous les conflits d'intérêts qui s'élèvent dans la Société civile, telle est la doctrine commune aux écoles philosophiques qui se sont élevées en Allemagne depuis Hegel, sinon depuis Fichte : telle est l'hypothèse qu'ont plus tard adoptée les écoles sociologiques et qu'elles ont parfois réussi à faire adopter hors d'Allemagne et même en France. C'est cette idée maîtresse que dénonce Ehrlich au nom des exigences de la Science et d'une méthode plus réellement objective et dont il reconnaît franchement l'origine française.

De longue date, l'analyse des documents primitifs (comme le Bouclier d'Achille et les Sagas islandaises) a démontré que la législation et l'administration du droit sont à l'origine soustraites à la compétence de l'État. Le tribunal d'État n'est d'abord qu'une institution toute militaire. L'équivalent du tribunal moderne est une cour d'arbitres dont les sentences ne sont pas imposées au respect des parties. C'est à une phase tardive de l'évolution que l'État peut prescrire une ligne de conduite aux tribunaux comme à ses autres fonctionnaires. Pour y réussir, la puissance publique doit déjà avoir acquis un grand développement. L'intervention de l'État dans les opérations des tribunaux consiste à instituer des *normes de décision* indiquant comment les procès doivent être réglés. Par là l'État se substitue à l'autorité de cercles plus petits, mais plus vivants, qui seuls primitivement arbitraient les conflits, mais l'on ne pourrait rien comprendre à cette substitution si l'on ne considérait pas l'État, non comme une communauté *sui generis* et d'essence supérieure, mais comme un simple organe de la Société. L'idée que les petits cercles qui primitivement servent d'arbitres à leurs membres ne sont que les pierres d'un plus grand édifice, les éléments d'une société totale qu'ils préparent, tantôt

1. Notons que l'avant-propos de ce livre était daté de Paris.

en se pénétrant, tantôt en s'opposant, tel est le fondement du pouvoir juridique de l'État. C'est donc la Société qui, par l'intermédiaire du droit, règle, d'après la conscience qu'elle a de ses besoins, l'ordre intérieur de ces cercles. L'État ne joue d'autre rôle que celui d'intermédiaire.

Ehrlich n'est jusqu'ici que l'écho de tous les sociologues qui ont interrogé l'histoire et l'ethnographie juridiques sans obéir à l'esprit de système [1]. Les idées qui vont suivre lui sont plus personnelles. L'erreur allemande (celle des historiens autant que celle des théoriciens) a été de ne pas voir le droit ailleurs que dans les règles qu'impose l'État. Le juriste (en Allemagne plus qu'ailleurs) est habitué à ne considérer qu'un monde entièrement gouverné par la contrainte juridique. C'est dans ce cercle étroit des juristes qu'est né le concept étatique du droit positif. Or, le droit ne consiste pas en règles juridiques, mais bien plutôt en orientations juridiques (Rechtseinrichtungen), et la tâche incombant à celui qui fait la théorie des sources du droit est de rechercher quelles forces donnent l'impulsion à ces orientations, en n'observant pour cela que les phénomènes vivants et permanents. De ces phénomènes qui s'élaborent dans la vie du groupe élémentaire et en font un cercle social digne de ce nom, les principaux sont l'usage, le rapport de subordination, la possession économique et la déclaration de volonté. Nous ne pouvons suivre Ehrlich dans l'étude fort intéressante qu'il fait de chacun de ces phénomènes et nous nous contentons de renvoyer le lecteur à son livre (Chap. V).

III. — La conclusion qu'il en dégage lui permet de dévoiler l'illusion qui a caché aux juristes allemands cette origine des rapports juridiques pour ne leur laisser voir que la norme de droit acceptée et imposée par l'État. Ehrlich reproche aux juristes une double erreur. L'une consiste à croire les règles de la sentence judiciaire indispensables à la réalisation du droit, l'autre à voir dans la continuité politique une condition *sine qua non* de l'obéissance aux règles juridiques. L'observation des faits a bien vite renversé ces hypothèses. La plupart des rapports de droit, dérivant de quelque intérêt vital dont les hommes ont une conscience immédiate, sont observés sans jamais donner lieu à un litige. Primitivement, lorsque le litige s'élève, il est porté devant un tribunal d'arbitres qui le résout en consultant l'usage. La force qui détermine l'obéissance à la sentence est celle qui a créé l'usage lui-même : c'est l'opinion du cercle social exprimant des croyances profondes fondées sur les exigences mêmes de la vie.

Le droit d'État (Staatsrecht), l'ensemble des normes juridiques imposées, apparaît quand l'État, transformé en organe de la Société, peut substituer ses tribunaux aux cours d'arbitres primitives et leur prescrire, d'abord et surtout en matière pénale, des règles pour la

1. Oserons-nous rappeler que dès 1892 nous exprimions des idées identiques dans les premiers chapitres de notre *Essai sur l'origine de l'idée de droit?*

solution des litiges. Mais entre le droit d'État et le droit spontané des sociétés primitives, un intermédiaire a longtemps occupé la scène : c'est le droit des juristes (Juristenrecht) dont l'office est de faire subir aux normes anciennement instituées un double travail de simplification et de généralisation. Telle a été en Europe l'œuvre des jurisconsultes romains poursuivie par les glossateurs et les post-glossateurs de l'Allemagne, postérieurement à la réception du droit romain par l'Empire germanique au XVe siècle. C'est ainsi que le droit romain est devenu le droit commun des peuples du continent européen. Mais le passage du droit primitif au droit d'État aurait pu suivre un processus tout autre, comme le montre l'histoire juridique des peuples anglo-saxons où les fictions et l'équité ont joué le plus grand rôle (Chap. XI, XII, XIII).

L'œuvre de la jurisprudence a pour résultat dernier l'élaboration des codes d'où date le triomphe du droit d'État. Toutefois cette absorption de la jurisprudence par la législation n'est encore qu'apparente. A peine le code est-il entré dans la pratique que le défaut d'adaptation de la norme juridique à la vie provoque l'apparition d'une nouvelle jurisprudence dont les tribunaux ne peuvent se passer. Le droit de l'Etat, fixe et relativement immuable, ne peut jamais coïncider exactement avec la mobilité du droit social. Cependant les rapports juridiques ne peuvent manquer de se transformer avec les hommes (Chap. XVII).

Le devenir affecte les relations réciproques des cercles, celles du cercle avec les individus qui le composent, enfin celles des individus entre eux. Toute évolution juridique dépend donc de l'évolution sociale, qui dérive elle-même de la mutation des hommes.

L'école historique allemande n'a-t-elle pas tenté de s'approprier ces vérités et de les imposer à la philosophie du droit? Telle est l'objection qu'Ehrlich attend et qui ne le prend pas au dépourvu. Il voit dans l'école historique non pas l'initiatrice de la sociologie juridique, mais le principal obstacle à sa formation. En effet, tout comme les rationalistes qu'elle combattait, l'école historique substituait l'étude des normes juridiques à celle des rapports juridiques spontanés.

Le chapitre où Ehrlich apprécie l'œuvre de Savigny et de Puchta est ainsi l'un des plus substantiels du livre. Sans méconnaître l'étendue du service rendu par ces auteurs à la science du droit, il leur reproche d'avoir, en raison de leur autorité même, fait accepter de fausses notions sur la vraie nature de la coutume. On sait qu'ils la font reposer sur la conviction juridique et non sur les rapports simples qui naissent de la vie sociale elle-même. Ils ne conçoivent pas une évolution juridique qui s'accomplirait en dehors de la conscience claire. Dès lors la loi est pour eux l'organe du droit populaire exprimé par les mœurs (Mos, Sitte). Cependant leur théorie de la conscience du droit a une portée générale et s'applique à autre chose qu'au droit coutumier proprement dit. Ils invoquent l'idée d'évolution, mais elle

devient chez eux une notion *a priori* ou plutôt une *Weltanschauung*, l'idée d'ordre et d'organisation. Aussi, quoiqu'ils cherchent à pratiquer une méthode inductive, n'aboutissent-ils qu'à forger de pures abstractions. C'est qu'ils associent leur théorie de la conscience populaire du droit à une tradition qui date de la réception du droit romain en Allemagne à la fin du moyen âge. Ils s'évertuent ainsi à concilier des thèses inconciliables et ils sont conduits à l'absurde distinction de deux moments dans l'évolution juridique, un moment populaire et un autre moment postérieur à l'apparitien des juristes, comme si l'œuvre du juriste pouvait suspendre la vie populaire.

IV. — La nécessité d'un changement de méthode s'était déjà présentée à l'esprit de ceux des juristes qui avaient le sentiment du rapport entre l'applicabilité du droit et l'observation du cours de la vie sociale. Déjà, au milieu du XIXe siècle, la doctrine de Savigny et de Puchta avait été attaquée au nom même de l'historisme par Beseler qui, dans un livre bien connu en Allemagne (*Le droit populaire et le droit des juristes*, 1843), déniait au jurisconsulte la qualité de représentant de la conscience populaire. Beseler réclamait pour l'histoire du droit une méthode analogue à celle du naturaliste. Cette méthode, un Serbe, Bogisić, et un Espagnol, Costa, ont plus tard tenté de la constituer. Bogisić excelle dans l'art de dresser un questionnaire et de mettre en lumière les vrais rapports du droit vivant et de la vie populaire, mais il se laisse un peu trop enfermer dans le concret. Costa (*Derecho consuetudinario y economia popular en España*) a le double don de l'intuition et de la description des rapports juridiques. Cependant les recherches faites jusqu'ici sur le droit coutumier restent insuffisantes en raison de l'obscurité du but qu'elles se proposent, car le concept du droit coutumier demeure inutilisable, faute d'une distinction suffisante entre l'origine des rapports juridiques dans la société, l'origine des règles juridiques dues au travail des juristes, le rapport entre le droit social et l'autorité des tribunaux et de l'administration.

La vraie méthode de la sociologie judirique ne sera pas l'histoire, mais bien l'observation directe. Selon une remarque de Mach, c'est l'observation du présent qui dans les sciences naturelles nous permet de comprendre le passé. Il faut donc observer le droit vivant, celui qui se réalise non dans les jugements des tribunaux mais en dehors des procès. Le droit vivant est en effet toute autre chose que celui auquel les tribunaux et l'administration accordent une valeur, car le point de vue du litige n'est rien moins que le point de vue social. Il faut une observation directe de la vie, seule apte à nous faire connaître soit les survivances des anciennes communautés soit l'avènement de nouvelles relations judiriques.

Le programme de la sociologie juridique contemporaine est en somme celui que Montesquieu traçait dans l'*Esprit des lois*. « L'homme qui, il y a plus d'un siècle et demi, a inscrit sur son livre ces trois mots *Esprit des lois* a certainement cherché de toute son

âme une sociologie du droit. Voyageur et lecteur infatigable, Montesquieu rassemble des faits vingt ans durant. Son livre, œuvre désordonnée et sautillante d'un seigneur dilettante plutôt que d'un savant, trop grandiose non seulement pour les forces de son auteur, mais pour celles de son temps, est pourtant une source inépuisable d'investigation et d'information et il vaudrait vraiment la peine de traiter avec toutes les ressources de la science moderne les innombrables questions dont il a esquissé la solution sans jamais pouvoir la donner » (p. 382).

N'est-il pas réjouissant de voir un Autrichien de langue allemande mettre ainsi Montesquieu et son œuvre au-dessus de Savigny comme au-dessus de Hegel et, après avoir dévoilé la confusion du droit et de la puissance de l'État comme la source de leurs erreurs, proposer l'*Esprit des lois* à ses compatriotes comme un modèle? Si l'œuvre de Montesquieu conserve encore cette valeur, c'est sans doute parce qu'il eut le sentiment de la vie du droit, des relations intimes qui l'unissent à tous les mouvements de la vie sociale, mais n'est-ce pas aussi parce qu'il vit dans le droit une tendance toujours en voie d'achèvement et dont les rapports internationaux relèvent tout aussi bien que les rapports économiques? n'est-ce pas aussi parce qu'il oppose le droit à cette fatalité morbide qui tend sans cesse à élargir la sphère des grands États, au risque d'élargir celle du despotisme, et parce qu'il élève le principe de la fédération au-dessus de l'idéal impéraliste[1]?

V. — Ehrlich était à mille lieues de l'intention d'apprécier une politique, surtout une politique extérieure, et cependant l'on ne peut lire son œuvre sans songer à la formation de l'esprit impérialiste en Allemagne. Cet esprit n'est pas né des tendances de la race : c'est un fruit de la culture. Rien de plus décevant à cet égard que ce terme de germanique dont il est fait si grand abus dans les polémiques courantes. La vieille Germanie autonomiste revit dans les institutions et les traditions du peuple anglais bien plus que dans celles de l'Allemagne contemporaire. C'est en Angleterre, c'est dans l'ensemble des pays anglo-saxons que survit une conscience germanique du droit différente de celle des Romains, mais plus souple peut-être, mieux faite pour servir de ressort à une politique de liberté et de pacification. L'Allemagne a reçu son droit, comme l'esprit de sa culture, de l'Italie du Moyen âge, des juristes gibelins de Bologne qui, dans la tradition du Césarisme, s'attachaient à retrouver une justification du pouvoir temporel et un principe de résistance à la domination des papes. La conception allemande du droit est celle du droit romain byzantin, arrivé au terme extrême de la dessiccation et de la momification. Les Allemands se le sont assimilé au moment où il était devenu le plus complètement étranger à la vie des peuples vraiment modernes. Cette conception de la norme extérieure opposée au droit

1. *Esprit des lois*, livres VIII, IX et X.

spontané et vivant, les juristes l'ont imposée aux philosophes qui, à part la courte période des *lumières* pendant laquelle écrivait Kant, l'ont non seulement acceptée, mais amplifiée et hypertrophiée jusqu'à la monstruosité.

Dès le milieu du XIXe siècle, Edgar Quinet montrait déjà, avec la hautaine ironie qui lui est familière, à quel point l'Allemagne avait perdu la notion du droit qui devenait si claire pour la conscience des autres peuples modernes. « Dans moins d'un demi-siècle on sera étonné lorsqu'un voyageur racontera ce qui suit : Sous le pôle boréal se rencontrait, il y a trente ans, un pays où vingt mille plumes à la fois ne se lassaient ni jour ni nuit de commenter le droit fécial, augural, papirien, byzantin, carlovingien, gothique, canon, féodal, coutumier. A côté de ces écrivains d'une science infaillible j'ai vu des juges dépendants, des tribunaux princiers, des procédures privilégiées, des juges secrets. De temps en temps un criminel passait, traîné à l'échafaud : le lendemain on apprenait à la fois le crime et le châtiment de cet homme. Au reste point de contrôle de l'opinion sur les jugements : témoins, juges, accusateurs, accusés, tout était enveloppé dans le même mystère. Ne croyez pas que de ces vingt mille plumes une seule se laissât distraire par une si mince circonstance et qu'une si étrange législation soulevât nulle part la moindre controverse. Il est vrai que pendant ce temps on avait retrouvé Gaius, commenté les Capitulaires et ces commentaires étaient autant de chefs-d'œuvre. De plus on savait à merveille l'art d'être juste tel qu'il avait été pratiqué un siècle avant Homère. [1] »

Cette conception allemande du droit, issue de l'Impérialisme du Moyen âge et du Césarisme romain, devait ramener à sa suite le Césarisme et l'Impérialisme. Elle renfermait une semence de guerre qui devait germer tôt ou tard et à qui, pour s'épanouir, l'Europe orientale, n'offrait qu'un terrain trop favorable. Elle s'opposait à l'autonomie anglo-saxonne et au droit populaire des Slaves, fondé comme l'avoue Ehrlich sur une solidarité vivante, tout comme aux conceptions rationalistes que la Révolution a fait prévaloir en France. Peut-être se prêtait-elle à une organisation artificielle des rapports économiques ou, pour mieux dire, à leur constitution mécanique, mais l'organisation ainsi entendue n'est qu'une ossification dont la vie se retire inévitablement. En désavouant cette théorie du droit, l'observation sociologique, sans élever aucune prétention morale ou politique, justifie indirectement l'effort convulsif de la vie universelle qui tend à éliminer le césarisme juridique et son fruit, l'Impérialisme.

GASTON RICHARD.

1. Edgar Quinet, *France et Allemagne*; chap. XIII, p. 100 (edited by C. Cestre, Oxford-Clarendon press., 1908).

Analyses et Comptes rendus.

I. — Philosophie générale.

Arthur James Balfour. — L'idée de Dieu et l'esprit humain. Traduction de J.-L. Bertrand. Un vol. in-8° de XII-335 p. Éditions Bossard, Paris, 1916.

Dans ce livre sont résumées dix conférences que l'auteur a prononcées à l'Université de Glasgow, en janvier et février 1914, sous les auspices de la Fondation Gifford.

Les idées qui y sont développées sont rigoureusement conformes à celles que M. Balfour a jadis défendues dans ses deux ouvrages principaux : *A Defence of Philosophic Doubt, being an Essay on the Foundations of Belief*, et *The Foundations of Belief, being Notes introductory to the Study of Theology*. Il s'y est efforcé de démontrer que le Naturalisme est incapable de rendre raison des principes fondamentaux sur lesquels reposent notre connaissance; encore moins est-il en état d'expliquer tout cet ensemble de manifestations qui forment le contenu de notre vie spirituelle.

Si nous voulons soutenir, dit-il, la valeur de nos croyances et de nos émotions les plus hautes, il faut que nous leur découvrions une origine pertinente. Il faut que la Beauté soit quelque chose de plus qu'un accident ; il faut que la Moralité découle d'une source morale; il faut que la Connaissance découle d'une source rationnelle. En admettant ce point, le Mécanisme, le Naturalisme et l'Agnosticisme sont fatalement destinés à disparaître et une conception élevée du Théisme s'impose d'une façon inévitable. Quand la Divinité est niée, certaines valeurs supérieures se trouvent étrangement appauvries.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la thèse de l'auteur, étant donné surtout qu'elle a été réfutée d'une façon remarquable par William Wallace, A. M. Fairbairn, T. H. Huxley, James Martineau et Frederic Harrison, au moment où il l'a présentée pour la première fois. Et si restreinte que soit pour certains esprits la valeur intrinsèque du Naturalisme et de l'Agnosticisme, une chose est indéniable, c'est qu'ils ont exercé une influence salutaire sur tous ceux qui ont une tendance à prodiguer les affirmations et les promesses, et qui ne se soucient nullement des preuves et des garanties.

M. Balfour lui-même, par exemple, malgré ses fortes convictions, en sent le poids, et il est ainsi obligé de présenter le Théisme avec une extrême prudence, et à une certaine catégorie de gens seulement. « Lorsqu'on me demande, dit-il, sur quels esprits je compte exercer une influence, j'accorde tout de suite que ce n'est pas sur l'esprit d'un simple qui accepte déjà sans réserve et sans commentaire, une vue théiste de l'Univers. Cet esprit est placé hors de la portée de mes arguments..., peut-être au-dessus. Je n'espère pas beaucoup, non plus, convaincre l'homme, dont le cerveau est rompu à la spéculation, qui a déjà trouvé une théorie satisfaisante pour sa raison. Mais ils sont nombreux les hommes sérieux et sincères, pour lesquels les conclusions que le Naturalisme moderne tire de la science moderne, sont une source de perplexité profonde et de tourments intellectuels. »

Mais il ne faut pas considérer Dieu, continue-t-il, comme une entité que nous puissions ajouter au total de la science acquise, ou retrancher de ce total, selon ce que nous suggèrent les règles de l'induction. Il est lui-même la condition de la connaissance scientifique. Si nous l'excluons de la série causale qui produit les croyances, la série cognitive qui les justifie s'en trouvera corrompue à sa source, et, tandis que c'est seulement dans une armature théiste que la beauté peut conserver sa signification la plus profonde, et l'amour son rayonnement le plus vif, ces deux grandes vérités de l'esthétique et de l'éthique ne sont plus que des demi-vérités isolées et imparfaites, si nous ne leur en adjoignons une troisième. Il nous faut tenir que la raison et les œuvres de la raison ont leur source en Dieu, que c'est de lui qu'elles tirent leur inspiration ; que, si elles répudient leur origine, elles proclament par le fait même, leur infirmité.

M. S.

Houston Stewart Chamberlain. — LA GENÈSE DU XIXe SIÈCLE. Édition française par Robert Godet. Deux volumes in-16 de LXX-1551 p. Librairie Payot et Cie, Paris.

Ce livre est un des produits les plus malfaisants du pangermanisme contemporain. Le souci de la vérité et la connaissance objective des faits y font complètement défaut, pour laisser la place entièrement libre aux affirmations extravagantes et audacieuses.

La thèse de l'auteur est que les Germains forment une race exceptionnelle, unique dans le monde, et que tout le reste, qu'il appelle « chaos ethnique », est sans valeur. « Si les Germains, dit-il, ne furent pas seuls à modeler l'histoire, ils y contribuèrent incomparablement plus que les autres races : tous les hommes qui, à dater du VIe siècle, apparaissent comme les véritables configurateurs des destinées de l'humanité, soit qu'ils forment des États, qu'ils découvrent des idées nouvelles ou qu'ils inventent quelque art original, tous

appartiennent à ce groupe..., toute notre civilisation et toute notre culture actuelles sont l'œuvre d'une race humaine déterminée : les Germains. Sans le Germain, une nuit éternelle eût envahi le monde; sans l'incessante résistance des Non-Germains, sans la guerre que font encore aujourd'hui à tout ce qui est germanique les représentants jamais exterminés du « chaos ethnique », nous eussions atteint un degré de culture bien supérieur à celui qu'a connu le XIXe siècle. Il est tout aussi faux que notre culture soit une renaissance de la culture hellénique et romaine : c'est parce que le Germain est né que les anciens héroïsmes ont pu renaître, non inversement ». « La civilisation et la culture qui, rayonnant de l'Europe septentrionale, s'étendent aujourd'hui sur une partie du monde considérable (où elles règnent, il est vrai, à des degrés très divers), sont l'œuvre du germanisme : ce qu'elles recèlent d'éléments non germaniques consiste ou bien en ingrédients étrangers non encore éliminés, qui furent jadis introduits de vive force dans leur organisme et y circulent encore, mêlés au sang comme un virus, ou bien une marchandise étrangère naviguant sous le pavillon germanique et jouissant de sa protection, au grand dommage de notre travail et de notre développement futur, en attendant que nous ayons coulé à pic les bâtiments flibustiers avec toute leur cargaison. Cette œuvre du germanisme est sans contredit ce que les hommes ont créé de plus grand jusqu'ici. Elle est le produit non de chimères humanitaires, mais d'une force sainement égotiste, non de croyances imposées, mais d'une libre recherche, non d'un propos de continence, mais d'une fringale insatiable. Étant née la dernière, la race des Germains a pu mettre à profit les conquêtes des races antérieures. » « Nous pouvons le proclamer sans crainte : le Germain est le seul homme qui se laisse comparer à l'Hellène. Chez lui aussi, ce qu'il y a de frappant et de spécifiquement distinctif, c'est l'épanouissement simultané et l'équilibre du savoir, de la civilisation et de la culture. L'universalité de nos aptitudes nous différencie de toutes les races humaines contemporaines ou antérieures, à l'unique exception des Grecs — fait qui, soit dit en passant, autoriserait à présumer notre proche parenté avec eux. »

Et sur ce ton l'auteur continue à glorifier les Germains, ne craignant ni les contradictions, ni les divagations puériles, ni l'absurde, ni le ridicule. Parfois même sa verbosité intarissable l'entraîne à peindre ses héros tels qu'ils sont. « Que la prédominance du germanisme, dit-il (p. 987), soit un bonheur pour tous les habitants de la terre, nul ne réussirait à le démontrer; depuis leur avènement jusqu'à l'heure actuelle, nous voyons les Germains massacrer des races et des peuples entiers ou les décimer lentement, par une démoralisation méthodique, afin de se faire de la place pour eux-mêmes. Qui aurait le front d'affirmer qu'ils vainquirent par leurs seules vertus, alors qu'ils trouvent dans leurs vices un concours si terriblement efficace : avidité, cruauté,

perfidie, mépris de tous les droits hormis ceux qu'ils s'arrogent. » Ailleurs il affirme que les Germains seuls sont capables de loyauté, tandis que les gens du Sud sont perfides et creux. Le Germain est encore le plus musical des hommes et seul capable d'une vraie religiosité. « En Jésus-Christ était apparu au monde le génie religieux absolu; nul n'était mieux fait que le Germain pour entendre cette voix divine : les plus grands propagateurs de l'Évangile à travers l'Europe sont tous des Germains, et le peuple germanique tout entier s'attache immédiatement, on l'a vu par l'exemple des frustes Goths, aux paroles de l'Évangile, réfractaire qu'il est à toute basse superstition.... » « L'Anglo-Saxon — dirigé par son infaillible instinct vital — se cramponne à une Eglise traditionnelle quelconque qui ne s'immisce pas dans la politique, pour posséder du moins comme centre de sa vie cela qui a nom « religion »; l'homme du Nord et le Slave s'émiettent en cent sectes débiles, soupçonnant bien qu'elles les égarent, mais incapables de trouver le droit chemin; le Français oscille entre un scepticisme desséchant qui ne le préserve pas de l'intolérance et un cléricalisme farouche qui l'y incite; les Européens méridionaux, tombés à l'idolâtrie sans fard, se sont exclus par là du monde des peuples cultivés; l'Allemand se tient à l'écart et attend qu'un Dieu descende encore une fois du ciel, ou bien, en désespoir de cause, il choisit entre la religion d'Isis et la religion des imbéciles, dite *Force et Matière*. »

S'il se trouve parmi les autres groupes humains des esprits remarquables, ils ne peuvent être que d'origine germanique. « Les grands Italiens du *Rinascimento* sont tous originaires du Nord qu'imprègne le sang longobard, goth et franc, ou de l'extrême Sud germano-hellénique. En Espagne, ce sont les Visigoths qui constituent l'élément vital. » Et voici le comble de la démence. « En Pascal, l'esprit purement germanique se dresse une fois encore contre le chaos ethnique dont les flots submergent la France et contre le principal organe de ce chaos : l'Ordre des Jésuites. »

Nous devrions nous excuser auprès des lecteurs de cette Revue de leur avoir parlé d'un livre qui n'a rien de philosophique. Mais nous l'avons fait dans le dessein de leur montrer que les événements tragiques dont nous sommes les spectateurs désolés doivent être attribués pour une bonne part à l'influence malfaisante de ce livre et d'autres similaires. Avant la guerre il était répandu dans des éditions populaires par centaines de mille d'exemplaires. Et chose plus navrante encore, à l'étranger même beaucoup d'esprits se sont pâmés d'admiration devant cette élucubration, et ont fait de leur mieux pour l'imiter. A tous ceux donc qui se donneront comme tâche de retrouver les aberrations mentales qui ont conduit à cette horrible guerre, ce livre offrira des documents intéressants.

M. S.

II. — Pédagogie.

Ed. Claparède. — La psychologie de l'enfant et la pédagogie expérimentale (sixième éd. avec 43 fig.). Un vol. in-8 de xii-571 p. Kundig, Genève, et Fischbacher, Paris, 1916.

Cette nouvelle édition du livre de M. Claparède, qui peut rendre de si grands services aux éducateurs, est tout à fait conforme à la cinquième, mais se distingue de la quatrième, — dont une analyse a été faite dans la *Revue philosophique* de 1910, tome I, p. 102, — par les traits suivants.

L'Introduction et l'Aperçu historique ont été notablement développés et mis à jour. Le chapitre des méthodes a quadruplé d'étendue, et l'Introduction aux méthodes biométriques et statistiques sera d'un inappréciable secours. Le chapitre sur le développement mental s'est accru de quelques paragraphes nouveaux sur le jeu. Les nombreuses indications bibliographiques permettront aux intéressés de poursuivre plus loin les recherches.

Il faut signaler finalement que le chapitre sur la fatigue intellectuelle a été exclu de cette nouvelle édition, mais il sera développé dans un ouvrage que M. Claparède nous promet de faire paraître prochainement.

M. S.

III. — Sociologie.

Cosentini (Francesco). — Filosofia del diritto. 1 vol. grand in-8°, 611 p. Detta G. B. Paravia et Comp., Turin, 1914.

L'effort de l'auteur de ce livre (qui, comme beaucoup d'Italiens, rattache l'esprit de sa doctrine à J.-B. Vico) tend de prouver qu'à côté des sciences juridiques et de la sociologie, l'existence d'une philosophie du droit reste légitime. En effet, par opposition aux sciences juridiques, elle donne satisfaction au besoin d'unité en réintégrant le droit dans l'ensemble des faits sociaux, et, par opposition à la sociologie, science de faits, son point de vue est celui du jugement de valeur; elle se rattache à l'axiologie. Le problème dont Cosentini cherche la solution est donc l'accord du relativisme sociologique avec la théorie des valeurs. Est-il besoin de dire qu'il rejette les solutions simplistes qui prétendent expliquer le supérieur par l'inférieur, et en premier lieu le déterminisme économique?

Nous trouvons donc dans l'œuvre de Cosentini : 1° une sociologie juridique; 2° une axiologie du droit consistant dans une théorie des rapports du droit et de la justice; 3° une synthèse des deux moments, concluant à une restauration du droit naturel que l'auteur définit un droit en formation.

La sociologie juridique est pour Cosentini ce qu'elle est pour Miceli, Alexandre Levi et quelques autres, une théorie de la norme juridique, de ses sources et de ses espèces. L'œuvre propre de l'auteur est de s'attacher à en définir avec une netteté supérieure les rapports soit avec la conscience sociale, soit avec l'État, soit enfin avec le droit subjectif. Les sources de la norme sont les unes directes (coutume, législation, pacte normatif, droit des entités collectives), les autres indirectes (jurisprudence, actions des hommes, ou réactions que les diverses forces sociales exercent sur la norme une fois instituée). De ces différentes sources de la norme la loi reste à la fois la plus différenciée et la plus importante. Quelle qu'en soit l'origine, l'ensemble des normes juridiques exprime la conscience collective de la société. Le droit se présente comme un phénomène psycho-social, œuvre des consciences associées, résultant non seulement de leurs mutuelles actions et réactions, mais aussi de leurs combinaisons qui se succèdent au cours de l'histoire (p. 141). Ainsi entendue, la conscience sociale n'est ni une simple somme de consciences individuelles ni une pure abstraction. Les formations psychiques qui dérivent des consciences associées présentent, dans le droit plus qu'ailleurs, autre chose que le seul travail des consciences isolées; c'est une véritable synthèse due à ce qu'à chaque génération les états nouveaux se superposent aux états légués par les générations antérieures. Dans la création du droit, la conscience collective n'est pas purement passive; de véritables idées-forces y contribuent; ce sont ces idéalités sociales, dont Ardigò a parlé le premier et où il ne faut voir ni des schèmes logiques déduits d'un principe métaphysique ni des impulsions (impulsi volitivi) mais les fruits d'une lente formation naturelle, produits psychiques complexes dont la transformation est incessante. L'idéalité éthico-sociale suit l'évolution de la société dans toutes ses vicissitudes; elle en reflète les exigences toujours nouvelles et progressives. On les voit jouer leur principal rôle aux âges de crise et de renouvellement rapide et la raison en est que l'ordre juridique ne s'adapte jamais totalement au milieu social qu'il est appelé à discipliner et qu'il ne réussit jamais à contenter tous les besoins ou toutes les aspirations des associés.

De même que la législation est la principale source des normes juridiques, l'État est le principal organe du droit. Il est autre chose en effet qu'un organe de coaction sociale ou le simple instrument d'une classe dominante. On ne peut séparer la vie de l'État des tendances qui déterminent l'adhésion spontanée des individus et des

groupes et qui résultent de leur adaptation progressive. Il est encore l'arbitre des classes en conflit et, à ce titre, personnifie la communauté tout entière. Sans détruire les inégalités fatales et inévitables, sans même combattre les inégalités comme telles, il assure à chacun le moyen juridique d'appliquer librement ses propres forces. Il veille à ce que les différences naturelles ne deviennent pas des différences de droit. Alors que le conflit des groupes risque de faire oublier le principe vital de l'équivalence juridique des personnes, l'État, ordre stable dans le conflit incessant des forces divergentes, se donne la défense de cette équivalence pour fin suprême.

Mais la norme juridique est-elle tout le droit? Après avoir constaté la dépendance du droit envers la conscience sociale, faut-il nier le droit subjectif, soit celui des individus, soit celui des groupes? Cosentini combat expressément cette solution dans un substantiel chapitre (1re partie, chapitre v). La norme juridique est une règle de conduite qui limite une volonté mais ne se substitue pas à elle. La norme attribue au vouloir de chacun la faculté de se développer en conformité à ses dispositions sans rencontrer d'obstacle de la part des autres, sans que d'autres puissent pénétrer dans la synthèse d'activité qu'elle réserve. Tandis que le droit objectif ou normatif représente un principe d'harmonie ou d'organisation, le droit subjectif est un principe de liberté en tant qu'il assigne à l'activité de chacun une sphère autonome. On y distingue un élément formel, le pouvoir conféré à la volonté par la norme, et un élément matériel, le but garanti qui constitue un bien ou un intérêt. Ces deux éléments sont inséparables et l'on ne peut donner comme fondement exclusif au droit subjectif soit le vouloir (Windscheid) soit l'intérêt (Jhering). La garantie, en effet, ne peut être donnée à la volonté abstraite, mais seulement à la volonté déployée en vue d'atteindre certains buts et sous l'impulsion de certains intérêts. D'un autre côté l'intérêt n'est pas garanti pour lui-même, mais en tant qu'il se rapporte au vouloir d'un agent qui déploye son activité pour la satisfaction de ses besoins légitimes. Ainsi entendu le droit subjectif a trois moments. Ce n'est d'abord que le simple pouvoir de se mouvoir en une sphère d'activité garantie par la norme, une *facultas agendi*. C'est ensuite une tendance à l'observance uniforme, déterminée par toutes les causes, psychiques et sociales, qui rendent la norme impérative; c'est enfin la tendance à l'autonomie de l'action déterminée par les caractères et les conditions de la conscience individuelle. A ce troisième moment apparaît la prétention, rencontre de deux volontés qui agissent pour exercer leur droit. La prétention est l'aspect vraiment subjectif de la garantie concédée par la norme. Aussi suppose-t-elle la possibilité de recourir aux organes du pouvoir qui garantissent la norme. C'est ainsi que le droit subjectif se rattache intimement à la norme, au droit objectif. On le définira donc « la faculté attribuée aux individus et aux êtres collectifs d'agir librement en confor-

mité aux normes qui garantissent leurs fins et leurs intérêts et de prétendre obtenir d'autrui ce qui est exigible en raison des normes mêmes ».

Le sujet du droit est l'homme, mais non pas nécessairement l'individu. A côté des personnes physiques, des corporations ou même des entités peuvent avoir la capacité juridique et celle de vouloir. Telles sont, outre l'État et les corporations, les associations et les fondations.

Objectif et subjectif, le droit, lié à la conscience sociale et à la puissance de l'État, est soumis à une évolution. Non seulement la norme juridique s'est différenciée de la norme morale et religieuse, mais, aux diverses périodes historiques, la conscience juridico-sociale n'a pas concouru à la formation du droit de la même façon et au même degré d'efficacité. Aux temps primitifs, cette influence est immédiate. Dans la vie moderne, beaucoup plus complexe, le droit est devenu une œuvre essentiellement technique, l'œuvre des individualités les plus compétentes, des juristes, en sorte que l'action de la conscience juridico-sociale ne s'exerce plus qu'indirectement. Toutefois, à considérer l'évolution juridique chez les peuples plus progressifs, on ne saurait parler de lois, au sens complet du terme, mais seulement de tendances portant les phénomènes à se développer en un mode donné. Ce progrès juridique correspond à la marche vers un régime où le plus haut degré de liberté doit s'accorder avec le maximum de solidarité. Cette évolution a, sinon des facteurs, au moins des coefficients, physiques, anthropologiques, psychiques et sociaux. Ce sont des coefficients plutôt que des facteurs parce qu'on ne peut songer à en analyser l'action (p. 165). Ils ne peuvent être considérés comme des causes premières, opérant indépendamment l'une de l'autre, mais comme des conditions qui réagissent les unes sur les autres et entre lesquelles il y a ce que Mill a nommé une composition de causes. Toute tentative en vue de réduire ces facteurs à un seul, soit intellectuel, soit économique, conduit inévitablement à un échec.

Cependant la philosophie du droit n'est pas seulement une phénoménologie synthétique ; c'est encore une déontologie. Aucun problème n'est plus important pour elle que celui des rapports du droit à la justice, car il y a entre l'un et l'autre une relation historique de fin à moyen (p. 181). La justice ne se confond pas avec le licite sinon peut-être aux premières phases de l'évolution humaine où la religion absorbe ou domine encore l'un et l'autre. Mais à mesure que le droit se distingue de la religion, on voit émerger la justice qui conduit à évaluer l'ordre juridique existant, tandis que l'idéal qui l'exprime s'élève toujours au-dessus du droit constitué. L'idée de justice, forme spécifique et caractéristique de la conscience morale, contient en soi une évaluation des actions humaines. Tout droit, tout système juridique n'est qu'une tentative en vue de réaliser cette idée, une tra-

duction du fait de la nécessité qu'elle contient; mais comme tout fait est conditionné et limité par les forces et les énergies dont il résulte, l'ordre juridique reste limité, relatif, imparfait tandis que l'idée qui vit d'une vie propre et inconditionnée est parfaite. C'est ainsi que Petrone a pu dire que le droit est le précipité historique des différentes représentations idéales de la justice.

La justice (répressive, distributive, commutative) est à la fois un sentiment et une idée. Chez les individus et les peuples de faible culture, elle a plutôt l'aspect d'un sentiment et c'est encore ainsi qu'elle se présente à nous dans les périodes de crise. Dans les consciences plus développées, la prépondérance passe à l'idée, à la conviction réfléchie, au jugement pondéré.

Si le droit est le moyen dont la justice est la fin, si la conscience de la justice exprime le mécontentement causé par l'imperfection de l'ordre juridique, un droit en formation doit trouver place à côté du droit existant (p. 204). C'est lui que l'ancienne philosophie désignait du terme équivoque de droit naturel. Le droit naturel n'est pas un idéal fantastique, mais l'expression des besoins et des aspirations des générations nouvelles. Loin d'être l'antithèse du droit positif, il est en intime connexion avec lui car il le vivifie et le transforme (p. 587). Ce droit en formation a ses sources que le sociologue peut analyser et étudier (p. 210). Tels sont, non seulement l'interprétation des lois, toujours concises et obscures, la coutume au sens large (en comprenant sous ce terme tous les aspects des actions humaines susceptibles de faire apparaître de nouveaux faits juridiques), mais surtout les spéculations des penseurs, l'influence des minorités, les grands mouvements de l'opinion publique, le droit autonome des êtres collectifs et enfin l'équité judiciaire, l'effort de la jurisprudence pour concilier des faits nouveaux avec des lois dépassées et devenues étrangères aux aspirations et aux besoins. La révolution, même légale, en effet n'est pas le seul ou le principal moyen de frayer la voie à un droit nouveau : la jurisprudence et l'équité en remplissent plus souvent la fonction.

C'est qu'en effet le domaine du droit, quoique relié à la phénoménologie sociale, n'est pas déterminé seulement par la causalité mécanique ou historique mais encore par la finalité. C'est aussi qu'aux yeux de Cosentini, la conscience sociale est plus qu'un épiphénomène, un témoin passif de ce qui s'accomplit fatalement dans le sous-sol social. Elle est l'expression d'une énergie psychique qui tend, par l'intermédiaire de l'idéalité juridique, à poser dans l'histoire les conditions de sa réalisation.

GASTON RICHARD.

Di Carlo (Eugenio). — Saggi critici di filosofia del diritto. Brochure in-8°, 210 pages. Tipografia della Societa editrice Universitaria, Palermo, 1913.

On distingue deux parties dans cette œuvre. La première retrace les diverses phases de la pensée d'un des principaux disciples de l'idéalisme allemand en Italie, Petrone. La seconde oppose à cet idéalisme tout spéculatif la théorie de Rava qui divise la philosophie du droit en trois branches, une métaphysique traitant de son fondement et de son idéal, une critique du concept du droit, une synthèse philosophique de son histoire. — Le fondement et l'idéal du droit est placé dans un principe *a priori* de caractère axiologique et normatif. Le deuxième moment cherche à déterminer l'élément universel du droit, qui est le système des normes prescrivant la conduite que doivent tenir les membres de la société pour que celle-ci puisse subsister (p. 175). Entre le concept du droit et l'idéal du droit, il n'y a donc pas de rapport de filiation, mais le concept du droit sert de fil conducteur dans le dédale des règles qui tendent à imposer quelque uniformité à l'action humaine. Sous un certain aspect le concept du droit est donc un concept-valeur (p. 177). Mais il ne porte pas avec lui un critère qui suffise à distinguer un droit juste d'un droit injuste.

Le concept du droit et l'idéal du droit répondent donc à deux exigences différentes de l'esprit. A côté de l'analyse empirique des concepts du droit, il y a place pour une théorie pure des valeurs juridiques. Purement formelle, celle-ci appartient en propre à la philosophie.

L'attitude d'E. di Carlo est donc celle d'un criticisme éclectique qui s'attache à concilier les droits de la spéculation et ceux de l'expérience historique et sociologique en attribuant à chacune son objet. Il reste vrai cependant que si la théorie philosophique des valeurs ne supprime pas l'étude sociologique des faits, le fait juridique reste pour l'auteur un produit de la tendance de l'esprit humain à évoluer et ne saurait jamais être assimilé purement et simplement à un phénomène naturel extra-conscient.

Gaston Richard.

Revue des Périodiques étrangers

The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods.

Ralph S. Lillie : *What is pourposive and intelligent Behavior?* (XII, 22, p. 589-609). — Le point de vue physiologique exclut la finalité intentionnelle de l'explication du comportement animal le mieux adapté : il faut donc considérer l'adaptation comme le « maintien de l'équilibre organique », du système physico-chimique en harmonie avec son milieu, stable ou changeant. Plus le milieu est changeant, plus le système doit être complexe et les combinaisons variées; la conservation des facteurs d'équilibre (symétrie radiale, différenciation dorso-ventrale, mimétisme, instincts, etc.) dépend de la répétition des conditions essentielles d'existence.

Elsie Clews Parsons : *Circumventing Darwinism* (XII, 22, p. 610-612). Le succès du Darwinisme a été dû à sa valeur pragmatique; mais les raisons d'être de ce succès ne peuvent que disparaître ou se modifier.

Lucius Hopkins Miller : *The Religions Implicates of Bergson's philosophy* (XII, 23, p. 617-632). — La philosophie de M. B. prend pour base les Sciences de la nature, s'oppose au courant déterministe, fait une part à l'intuition, mais non au mysticisme effréné. Elle est favorable, par sa théorie de la mémoire, à la croyance en une existence supra-sensible, en une âme pouvant subsister après la destruction du cerveau; l'intuition bergsonienne est « d'une haute portée religieuse »; elle permet de s'élever de l'impulsion vitale aux « aspirations de l'âme » vers la vie la plus complète.

A. A. Goldenweiser : *Spirit, Mana, and the religious thrill* (XII, 23, p. 632-640. — L'émotion religieuse a fait concevoir les esprits; le mana est le pouvoir mystérieux, commun aux esprits, correspondant à l'émotion commune; la magie correspond aux désirs d'action, de domination des puissances mystérieuses.

George Santayana : *German philosophy and politics* (XII, 24, p. 645-650). — Toute la philosophie allemande tend à la justification d'une attitude politique pleine d'orgueil, de mépris pour l'individu, pour le droit théorique, pour l'idéal, pour tout ce qui n'est pas « réalisé » par la force. Il n'y a droit, liberté, idéal, vie normale des sociétés, loyauté, devoirs positifs, morale sociale, que si « toute la philosophie transcendantale est fausse » et que si le mot absolu est écarté comme impropre et odieux.

C. E. Ferree and Gertrude Rand : *Experiments on the problem of Lighting* (XII, 24, p. 657-663). — Le beau fonctionnement de l'œil dépend d'un éclairage bien distribué, indépendamment de l'intensité lumineuse, l'angle sous lequel tombe la lumière est un facteur important, de même que l'éclat des zones marginales.

Marvin Marx Lowenthal : *Comparative Study of Spinoza and Neo-Realism in Holt's Concept of Consciousness.* (XII, 25, 673-682; 26, 70, 713). La conception de Holt complète le Spinozisme; les principes sont communs.

F. C. S. Schiller : *Are all judgments « practical »?* (XII, 25, 682-687). — Tous les jugements comportent une sélection fondée sur une appréciation plus ou moins subjective.

Elsie Clews Parsons : « *The Discovery of Time* ». (XII, 26, p. 713-715). — Le « comportement » de certains animaux montre qu'ils ont un « sens de la durée »; les sauvages ont une prévision nette du futur; la civilisation n'a fait qu'accroître la puissance d'adaptation; la création du calendrier n'est pas un signe de progrès; les primitifs en avaient un à leur façon.

Norbert Wiener : *Is mathematical certainty absolute?* (XII, 21, p. 568-574). Aucun dogmatisme n'est possible même en mathématiques, même lorsqu'il s'agit des axiomes logiques. Le P. de contradiction a déjà maintes fois changé de signification; mais l'incertitude va diminuant à mesure que l'on remonte vers les principes les plus complètement analysés.

Kate Gordon : *A study of an Imagery Test* (XII, 21, p. 574-579). — Des mots sont présentés qu'il s'agit d'épeler à rebours : on peut ainsi apprécier le degré d'aptitude aux images visuelles ou auditives.

G.-L. Duprat.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

A. de Saussure. — *Cours de linguistique générale.* In-8°, Lausanne, Fayot.

Gautier (Hippolyte). — *Entretiens sur l'autre monde.* In-12, Paris, Delagrave.

Höffding. — *La philosophie de Bergson*, traduit du danois. In-12, Paris, F. Alcan.

Maxwell. — *La philosophie sociale et la guerre actuelle.* In-12, Paris, F. Alcan.

Bonucci. — *Il fine della storia.* In-8°, Roma, Atheneum.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

La Dynamique de l'Imagination pure[1]

I. — Réalité de l'imagination pure.

Le moins imaginatif et le moins intérieur des hommes participe à sa manière à l'intuition. N'a-t-il pas en lui, spectacle immédiat et comme spontané, le tableau renaissant des mille impressions qui l'émurent? Nulle conscience que ne traverse, à l'heure même des réflexions opiniâtres, la figure distrayante et fâcheuse des mémoires désormais étranges et inopportunes. Ainsi, présent et pressant mais fugitif à l'ordinaire et renouvelé toujours, survit et se meut en nous le fantôme obstiné d'un monde qui nous rappelle. Souvent aussi, fidèle aux pensées que nous construisons, la forme des choses que nous connûmes et des sentiments qui nous habitèrent s'éveille heureusement, trace mobile d'un univers maintenant souhaité, au regard chercheur de notre souvenir. Rompue et changeante mais objet indéniable d'une épreuve continuelle, s'impose donc à l'expérience immédiate de chacun des hommes la réalité concrète de l'imagination.

Et cette expérience réelle s'impose, comme immédiate, à l'affirmation de tous les psychologues. N'est-ce point Stuart Mill qui, désireux de fonder empiriquement les axiomes nécessaires du géomètre, consent à en découvrir l'origine dans les données inévitables de cette intuition intérieure? Et Hume n'enferme-t-il pas volontiers sa recherche d'empiriste dans le domaine intérieur des *idées*, soustraites par leur nature aux enquêtes du physicien? Mais, par cet aveu ou cette préférence, tout réel et donné que soit le règne concret des images, il laisse fuir de l'intuition que tous lui accordent

1. On reconnaîtra dans cette étude, en dehors de l'influence de M. Bergson et de Nietzsche, celle de la pensée hégélienne, telle que l'interprète M. J. B. Baillie en son ouvrage : *The origin and significance of Hegel's Logic.*

le privilège illusoire d'une spontanéité impossible. Car il porte, en l'unité de son existence intérieure, le vestige inéluctable et servile de la dualité d'expérience dont il procède. Au monde originel de la perception des choses, au monde originel de l'histoire sentimentale, emprunte l'origine même de sa propre existence, et le caractère de sa propre et multiple aventure, l'univers autonome et esclave de notre imagination personnelle. Ainsi la richesse féconde et immédiate de cette intuition active n'est que l'imitation passive et stérile, aux tardifs retours de la conscience, des fécondités premières, et seules directes, d'une expérience abolie.

Imitation que nulle initiative ne détermine. De cette reproduction automatique du passé comment serions-nous jamais les promoteurs? Plus faible qu'en son apparition périmée, se prolonge en copies fragmentaires et illogiques la perception disparue. Et si les images qui nous détournent ou nous servent offrent à notre impatience, ou bien à notre désir, l'obstacle ou le secours d'une nature nouvelle et toute vive, c'est à la nature primordiale et cohérente, dont elles monnayent et altèrent la sincérité, qu'elles dérobent la vigueur affaiblie de leur résistance intuitive et de leur apparence concrète.

Individuelle pourtant, au jugement qui la critique, la nouveauté passive de cette nature imaginaire. Mais qu'en l'individualité de cette nature prétendue on introduise l'effort de nulle création. Le caractère subjectif des images qui nous appartiennent et nous dénotent n'est qu'imitation à son tour. En lui se marque, plus visible en raison même de l'illogisme qui la fragmente, la subjectivité première de l'expérience directe. Cette intuition réelle, d'où procède la renaissance morcelée de nos impressions fantômales, est conditionnée, en sa fidélité même aux choses et aux tendances qu'elle traduit, par l'organisation individuelle de notre esprit et de notre corps. Mais, si personnels que nous soyons dans notre accueillance des sentiments vécus par nous et des objets familiers, c'est la nature même des tendances intimes et des choses du dehors que reçoit en elle notre conscience dans la contrainte subie de cette intuition immédiate. L'organisation de nos tissus et de notre sensibilité ne prête à nos impressions qu'une originalité passive, car elle-même est nature et s'exprime tyranniquement dans la fidélité soumise de notre expérience personnelle. Ainsi tombe, par cette

réduction docile à l'univers de l'expérience donnée, l'autonomie illusoire de l'univers des images; et la richesse personnelle de cette création apparente n'est, en son imitation indirecte de la nature deux fois appauvrie, que la copie indigente d'un double menteur où se déforme la réalité véritable.

A cette ironie d'une réduction à deux puissances quel enthousiaste du monde imaginaire opposerait l'intuitive réluctance de son propre rêve, tant que seule est en cause la renaissance fantômale du monde extérieur? Le plus imaginatif des hommes avouera sans doute que les images des choses vivantes en son esprit reproduisent, à travers les impressions directes plus vives et moins oublieuses, la réalité première et indépendante des choses autrefois perçues. Mais cette déformation passive n'est-elle point douteuse au rêveur enthousiaste qui s'abandonne à la mélodie fantômale, où survit sans défaillance toute la richesse lyrique du monde intérieur? Cet univers de nos sentiments n'offre point, à la sincérité de l'épreuve qui le savoure, la transposition automatique et appauvrissante d'une réalité qui se dérobe. Le jeu même de notre vie consciente, aux harmonies qui résonnent en nous sur le clavier magique de nos désirs et de nos regrets, n'est-il pas la réalité mystérieuse et lyrique où s'épuise toute l'essence secrète de l'être immédiat? Et la survivance, au frémissement des images qui se raniment sous les doigts enchanteurs du musicien des rêves, de cette expérience première où nous vécûmes le rêve de la vie, n'est-ce point un jeu direct où nous réalisons à nouveau, divinement, le concert nostalgique de l'âme intérieure? En cette mémoire de nos émotions, nulle différence peut-être ne se déclare entre le souvenir de nos joies ou de nos tristesses et leur naissance originelle. Et de toutes les impressions autonomes que recueille à mesure la conscience de notre spiritualité, en est-il aucune dont l'image ultérieure ne soit elle-même une invention autonome de notre vie sans mémoire? Ainsi nulle déformation du réel immédiat, en cette imagination de notre univers personnel, ne justifierait l'ironie qui dénonce, aux infidélités de son imitation deux fois indigente, le mensonge flatteur de notre intuition.

Mais, pour originale que soit, au trouble des symphonies rêveuses, la musique de notre cœur, le réel de notre vie sentimentale n'en est pas moins une nature qui s'impose à notre épreuve

immédiate; et la fidélité d'une expérience sans modèle, où ne s'exprime nulle part la transcendance d'un objet, n'est que la marque d'une passivité toute proche, où s'exprime en objet intérieur l'inévitable donnée de notre essence personnelle. Dès lors, aux créations mêmes, nouvelles et riches, de l'imagination des sentiments, c'est la docilité du souvenir, immanent à l'épreuve directe, que nous trouvons encore en cette absence novatrice de toute mémoire. Et, si nous prêtons à l'univers évoqué de notre vie spirituelle une valeur positive, c'est qu'il reproduit, en cette évocation présente d'un lyrisme actuel, la réalité indépendante et inévitable de notre nature. Ainsi la puissance concrète du réel que nous sommes transmet à l'éveil de nos sentiments, comme au songe de nos fantaisies, l'énergique vitalité de son existence primordiale. Et l'autonomie apparente de l'univers des images n'est, pour le monde intérieur comme pour celui des choses, que l'imitation, fidèle ou elliptique, d'un univers premier qui nous façonne.

*
* *

Telle nous apparaît, au jeu passif des images, la puissance qui le produit et l'organise. Et le psychologue, qui analyse les données de chaque imagination individuelle, découvre donc, au riche mystère de nos fictions personnelles, et l'action, créatrice mais subie, d'une double nature et la réceptivité, déformante mais inaliénable, de notre mémoire et de notre fantaisie. Si lointaine que nous semble, aux étranges bouleversements des choses réelles, l'ordonnance primitive que nous avons brisée ; l'ordre irréel que nous leur assignons, ou le désordre même que nous leur prêtons à cette heure, dérive sans nul doute, et de la nature inaltérée des choses que nous perçûmes, et de la nature innée, personnelle et infranchissable, de notre vision. Et qu'aux sentiments par nous vécus se plaise, en l'étrangeté d'une histoire nouvelle et d'une aventure qui ne sera point, l'insincérité inventive et candide de nos propres chimères; c'est à notre sensibilité même, inaltérable et singulière mais constituée en notre nature, que nous devrons le mensonge étrange de cette histoire fictive et la candeur troublante de cette aventure chimérique.

Pourtant, si l'analyse institue, au cœur de nos souvenirs et de

nos rêves, la tyrannie sans appel de la nature au double nom, elle ne peut méconnaître, aux déformations de notre mémoire et de notre lyrisme, l'individualité irréductible de la puissance qui transforme et organise la figure première et instable de notre univers immédiat. Que la nature des choses et celle de l'esprit déterminent, par la fécondité de leur existence, le jeu même des combinaisons fantômales qui les détruisent et les remplacent l'une et l'autre, nous accorderons au mystère de leur position primordiale le privilège de cette création spontanée des changements qui les anéantissent. Mais aux mondes nouveaux et irréels que suscite l'originalité de cette création, puisque s'évanouit en eux à mesure la réalité des mondes primitifs, comment pourrions-nous imposer l'action organisante et la rénovation contradictoire d'une nature donnée qui s'abolit par leur apparition? L'univers des choses et des sentiments peut sans doute renoncer à lui-même, c'est-à-dire à la figure que nos impressions lui attribuaient au principe de notre expérience. Mais la figure nouvelle et changeante que lui prête, aux reconstructions sans terme, l'avènement concret de l'univers des images ne peut procéder, puisqu'elle la nie, de cette figure première et effacée désormais. C'est donc ailleurs que nous chercherons le secret individuel des transformations spontanées. A la nature, que devait traduire passivement la fidélité relative d'une double transcription, s'impose, afin que la traduction devienne possible, l'action infidèle et organisatrice d'une puissance nouvelle, qui oppose à la forme oubliée de cette nature la nouveauté des formes personnelles où se réalise efficacement sa propre originalité. Et que servirait d'invoquer, afin de maintenir le réalisme impuissant, et l'innéité infranchissable de notre vision et le caractère inaliénable de notre sensibilité première, puisque le bouleversement imaginaire des choses et de notre cœur implique précisément, et que nous avons dépassé le monde naturel de notre vision première, et que nous avons aliéné la forme primitive de notre sensibilité naturelle?

Mais, si l'analyse découvre maintenant, libérée de la tyrannie d'une nature seule autonome et active, la spontanéité d'une puissance dont l'action singulière organise individuellement l'univers de chacun de nous, ce n'est pas qu'elle puisse la découvrir en la profondeur indépendante d'une expérience nouvelle, détachée des

images dont l'existence reflète l'existence primordiale de la nature traduite et oubliée. Si les formes qu'elle invente réalisent à mesure l'originalité de cette puissance créatrice, nulle expérience ne parviendrait à saisir en son principe la réalité de cette création. L'univers personnel que son action organise, et qui, figure changeante des choses ou de notre sentimentalité, n'existe que par cette action ordonnatrice, ne lui emprunte pas cependant les matériaux mêmes de sa propre et libre existence. Nul contenu, réservé à la puissance qui organise, ne permet de définir et de saisir, comme s'il s'agissait d'une nature, la réalité illusoire que l'on poursuit au travail concret de son action. Le contenu de cette forme, par laquelle se constitue l'univers personnel, n'est autre que l'existence même des images, dérivation passive et naturelle de la réalité primordiale. A ces images passivement produites elle donne l'orientation, qui seule fait d'elles un ensemble et par là détermine leur existence et fonde leur réalité. L'action même que l'analyse lui attribue n'est autre que l'orientation des images; et dire qu'elle se réalise par l'invention efficace des formes, c'est reconnaître que toute sa réalité consiste dans l'orientation des images en figures originales et personnelles, dans la nouveauté changeante des formes imaginaires que l'on rapporte à l'efficacité nominale de son action créatrice.

Mais la réduire ainsi à la figuration mouvante de notre fantaisie et de nos rêves, n'est-ce point, sous le prétexte de n'en pas faire un objet saisissable et une nature agissante, l'enlever radicalement aux prises de l'expérience et la ramener enfin aux indéterminations ruineuses de l'irréel? La nier de la sorte, parce que nulle recherche ne saurait l'atteindre à part de la réalité de son œuvre, c'est nier l'œuvre même qui la contient, la mobilité vivante de la fantaisie qui la développe et du rêve qui l'exprime. Le recours à l'existence toute pure des images, simple dérivation d'une double nature indépendante et fondamentale, est impuissant à fonder, hors de l'irréel et même dans le possible, leur existence concrète et organique. L'expérience, fût-ce aux stagnations logiques de la démence la plus indigente, ne rencontre pas un contenu informe, immobile et pulvérisé. La conscience, rapide ou alentie, des élans qui nous transportent ou des nostalgies qui nous arrêtent et nous brisent, livre toujours, à l'envol de nos joies comme à la stupeur de nos

alanguissements, la continuité figurable de nos conversions inspirées et agissantes. La vision imaginaire, cohérente ou morcelée, prompte ou figée, des mobilités qui se déploient ou des choses qui se dispersent et se fixent, offre toujours, à nos contemplations changeantes et constructives comme à nos distractions absorbées et fragmentaires, la continuité figurable de nos créations synthétiques et de notre éparpillement personnel. L'expérience, toute positive et exclusive, des images extérieures et intérieures, est donc, en son ignorance de toute nature spéciale et efficace qui informerait cet univers, expérience positive et exclusive de l'information et de l'orientation mêmes dans lesquelles cet univers concret réalise son existence. La puissance figuratrice, indépendante de la nature qu'elle transforme et renouvelle au jeu multiple de ses créations, est bien, en l'irréalité de son immanence totale, l'unique réalité que nous éprouvions au jeu, fidèle ou chimérique, de notre fantaisie ou de notre mémoire. Concrète et omniprésente, elle seule constitue, par l'efficace tout agissante et incarnée de son inspiration, l'existence autonome de notre univers transformé.

*
* *

L'univers est donc, sous la figure multiple qui le reconstitue en chacun de nous, l'œuvre concrète d'une puissance individuelle, aussi diverse que les esprits, aussi concrète que les personnes. Où chercherons-nous, dès lors, non plus certes la nature, mais l'identité de cette puissance, sinon dans l'activité de chacun des individus conscients, dans l'individualité agissante que nous sommes, chacun à notre manière et selon notre type personnel? C'est là, en effet, que pourra s'affirmer concrète la puissance organisatrice, puisque la rénovation de l'univers des choses exprime, en la singularité de son caractère, l'action totale de notre moi. Et c'est là, aussi, que le principe organisateur affirmera sa qualité imaginative, puisque l'action totale et vivante de notre moi est bien créatrice de la figure même, vivante et imaginée, de cet univers nouveau. Et cette identification à notre moi agissant et producteur de l'efficace, qui seule détermine, par son immanence aux choses et aux tendances rénovées, leur orientation singulière et la réalité de leur existence, permet à la conscience personnelle, qui saisit en chacun

de nous son œuvre propre, de comprendre, par cette œuvre même, la qualité personnelle, et multiple selon les personnes, de l'action immanente et créatrice.

Or cette compréhension apparente ne réduirait en rien le mystère de la création des figures. N'oublions pas que l'univers des images est tout ensemble, au mode personnel de chacun des esprits, et la transfiguration du monde extérieur des choses et celle du monde intérieur des sentiments. Et cette imagination organique de notre vie spirituelle, bien loin d'être comme un double de notre spiritualité immédiate, n'est-elle pas identique, en sa qualité inventive et originale, à la vie sentimentale que nous appelons notre origine réelle et notre nature première? D'ailleurs, la dualité de l'univers des images n'implique pas la réalité distincte et indépendante, aux reconstructions de la mémoire et du rêve, et du monde nouveau des choses et de l'histoire nouvelle de notre âme. C'est dans l'harmonie d'une même existence, par un même acte constitutif, que l'un et l'autre, notre monde et notre moi, se réalisent concrètement en leur figure nouvelle et personnelle et qu'ils expriment solidairement et analogiquement la totalité de notre action vivante. Comment donc, si la puissance qui oriente l'univers est immanente et identique à son œuvre, aurions-nous expliqué, en le faisant nôtre, le mystère de son travail, puisque notre action totale elle-même, notre vie personnelle et concrète, est l'œuvre de ce travail et la figure inexpliquée de cette première création? Et quelle espérance pourrait nous rester de réduire au moins ce mystère à celui de la position réelle et primitive de notre individualité, si notre origine soi-disante réelle et notre nature soi-disante primitive, inséparables de la fiction sentimentale qui les transfigure, portent, en leur position prétendue initiale et dans la réalité même de leur existence, la marque de cette puissance qui seule nous individualise? Mais l'analogie fondamentale qui unit le monde des choses et celui de notre âme dans la figure personnelle et fictive de *notre* univers, marque enfin de l'individualité qui nous constitue la nature primitive des choses, docile, à travers les images par elle-même posées dans l'existence, à la puissance singulière, créatrice de leur organisation.

Nul recours, dès lors, sous aucun déguisement, si nous voulons comprendre la création des images organisées, soit à la nature extérieure des choses, soit à la nature individuelle de notre esprit.

L'action qui constitue notre monde imaginaire, double et harmonique, parce qu'elle est identique à ce double monde, son œuvre immanente, est donc supérieure par sa qualité et au monde naturel des choses qu'elle détermine et au monde personnel de l'âme qu'elle réalise. Mais n'allons point chercher, au mystère supérieur d'une réalité transcendante, la transposition du mystère de cette activité immanente et constitutive. La puissance qui crée *notre* univers et qui l'individualise n'est même point, en la diversité illusoire d'une transcendance figurée, la forme pure (et déjà multiple en la *réalité* qu'on lui prête) de la figure diverse assignée à son œuvre. Puissance créatrice de chaque individualité, elle est donc l'acte simple et concret où s'informe actuellement, grâce à l'omniprésence de son efficace, toute la richesse concrète et harmonieuse et singulière de la totalité organique des images. Simple radicalement, concrète universellement, figuratrice originellement, cette activité primordiale n'est autre que l'intuition imaginative et fondamentale qui s'exprime par la création de notre univers. Cette intuition créatrice de l'univers figuré, supérieure à la passivité naturelle et irréelle des images qu'organise individuellement son action immanente, c'est l'*imagination pure*.

*
* *

Cette intuition, qui impliquerait en la simplicité de son acte la multiplicité des formes du système qu'elle réalise, est-elle vraiment, au cœur du système, une réalité immanente et active? Nous lui avons dénié toute existence spéciale, l'identifiant ainsi à l'orientation même des images qu'elle organise. Nous lui avons même refusé cette existence toute spéciale que l'on assigne à la qualité individuelle de chaque esprit. C'est donc au développement seul de chaque imagination personnelle que nous pouvons saisir son existence et son acte. Elle est identique, puissance prétendue créatrice de l'expérience imaginaire, à l'univers des images où nous cherchons l'efficace de son initiative. Nous saisissons uniquement, en croyant découvrir son œuvre, l'ensemble organisé des fantômes extérieurs et intérieurs. L'orientation de ces fantômes, qui constitue leur réalité et leur existence, nous est donnée en fait. Le système des images, que nous pensons réduire à la simplicité d'un

principe immanent, n'est pour nous que la continuité systématique et complexe d'une expérience, qui ne développe aucun principe. Et l'imagination pure, bien loin de réaliser par son information active l'unité concrète des images et de l'expérience qui les déroule, n'est que la transposition abstraite, dans le symbole illusoire d'une simplicité radicale, de la continuité empirique de ce système complexe.

Sans doute, en ramenant ainsi à la figuration donnée le principe de toute figuration, on reconnaît, dans la dispersion même des images, l'omniprésence de la figure, condition inévitable de l'existence imaginaire. Mais, si l'on renonce de la sorte à cette disjonction absolue des fantômes que nous avons exorcisée par l'acte organisateur du principe, peut-on vraiment anéantir le principe et maintenir, comme donnée, la systématisation? A l'ensemble concret et harmonieux des images continues on prétend attribuer l'existence; et l'on avoue que cette existence n'est autre chose que cette harmonie concrète et cette continuité figurable. Or, à défaut du principe de la continuité et de l'harmonie, puisque l'on ne peut assigner pour raison d'être à la donnée figurable le fait même qu'elle nous est donnée[1], on en revient dès lors à l'expérience primitive et directe dont l'univers figurable serait le double, à l'existence primordiale de la nature concrète des choses et de l'esprit.

Se référer à cette origine radicale afin d'en expliquer le double, c'est regarder cette origine comme indépendante du double même qu'elle informe par le fait primitif de sa propre existence; et c'est donc envisager cette expérience directe comme *possible par elle-même*. Cette hypothèse ne s'impose nullement. L'expérience primitive, qui traduit immédiatement ou constitue en elle-même la nature, n'exprime point, puisqu'on la suppose simplement *donnée*, la simplicité féconde d'une intention immanente et organisatrice. Elle est donc multiple en sa continuité, étrangère à toute harmonie personnelle, à toute inspiration créatrice; et le fait brut de son existence ne renferme point en soi la raison originelle de sa possibilité autonome. Mais l'admission de cette hypothèse n'expliquerait pas l'existence imaginaire, dont on cherche ainsi le modèle dans

1. Dire qu'elle nous est *donnée*, c'est dire qu'elle est donnée comme *figurable*, ce qui est le caractère même de l'*existence*. On expliquerait donc le donné par l'existence; or c'est l'existence qui demande une explication.

la position réelle d'une existence irréductible. Si autonome que l'on suppose cette donnée première, la loi de sa position est la loi inéluctable du donné; et l'existence réelle qu'on lui accorde est celle d'un réalisé qui s'épuise, d'un pur présent. A cette constitution instantanée dans l'actuel sans mémoire et sans élan se réduit toute l'efficace de la puissance de fait qu'on lui attribue. Comment, dès lors, trouver en ce réel, qui ne dure point et ne survit pas à sa propre et immédiate affirmation, la possibilité d'une réalisation concrète aux aspects polymorphes, mémoire durable et renaissante du réel épuisé, ou bien élan inépuisable vers les rénovations personnelles d'une réalité inquiète qui se survit et se métamorphose? L'univers des images, organisé à sa manière et mobile en sa richesse figurable, diffère donc, par l'intention immanente et singulière de ses transformations magiques, de l'univers immédiat, figure immobile et sans désir immanent de richesse ultérieure. Mais l'univers des images, vraiment harmonieux par la fécondité simple de son élan créateur, est donc analogue, en son inspiration singulière, à l'univers immédiat, qu'il rénove et prolonge et réorganise par la fidélité pieuse de son intention et de sa mémoire. Différent de lui par son inquiétude enrichissante, analogue à lui par sa qualité personnelle qui les harmonise, comment aurait-il en cet autre la raison figée de son élan, comment aurait-il en ce mort satisfait la raison nouvelle de sa survivance féconde et de sa mémoire inquiète?

Que l'expérience directe où nous est donné extérieurement le monde soit dépourvue de toute mémoire et qu'elle s'épuise dans un présent réalisé, on ne le contestera guère. Ne confondons point cette appréhension immédiate du monde des choses avec les refontes que lui apporte, en nos souvenirs et nos théories, l'imagination des choses. L'extériorité même de leur être, limite infranchissable de notre pénétration mouvante, n'est-elle point, en ces objets qui nous sont offerts, la marque d'une immobilité qui les pose et d'une instantanéité qui les ruine? Nulle chance, dès lors, que cette existence pure prolonge d'elle-même, aux reprises de la mémoire et de la fiction, une réalité qui *est* et ne saurait devenir. La voir durer; c'est la faire durer; c'est imaginer en elle, par un changement qui détruit sa position première, le jeu spontané d'une vie intérieure, où s'abolirait, aux inventions successives d'une mémoire, et la qualité de chose et le donné d'expérience.

Ainsi toute connaissance concrète du monde extérieur est une représentation active, et sans limite au dehors, qui enrichit le fait de sa nature en reconstituant sans fin sa réalité. Mais l'expérience de la vie intérieure est étrangère aux limites qui posaient les choses dans l'instantané d'une appréhension immédiate. L'existence du sentiment vécu est toute au développement de son histoire; et la renaissance de nos émotions au lyrisme de nos rêves n'est que l'imitation mobile de cette histoire spontanée. Ici encore ne confondons pas, malgré la richesse de la vie personnelle, l'impression brutale qui nous l'impose avec les refontes de cette nature, au libre jeu des images qui l'inventent et la réalisent activement. Ce monde intérieur n'est pour nous, tant que nous affirmons passivement le fait de son existence, que la position, dans une série d'instants qui s'évanouissent, d'une série d'états qui s'épuisent. Et cette existence instantanée, bien qu'elle se développe, n'est, pour notre vie personnelle, que la limite impénétrable de sa puissance créatrice. Et, sans doute, la reprise de nos impressions sentimentales au jeu lyrique de notre imagination, loin d'abolir le fait de notre histoire, en développe fidèlement le thème inspirateur, aux variations harmonieuses de notre vie nouvelle. Mais n'est-ce point là, précisément, la marque de notre liberté lyrique, si, du fait même qui s'épuise à chaque instant, nous savons extraire, en la continuité harmonieuse d'un élan qui nous oriente, le thème mélodique et vivant des transformations intérieures? L'existence pure de notre histoire émotionnelle, loin d'expliquer la richesse de ces reprises, livre à notre expérience immédiate, comme celle des choses, une réalité qui *est* et ne saurait non plus devenir. Entendre la mélodie qu'on y découvre, c'est créer cette mélodie; c'est imaginer en cette nature, par une invention qui métamorphose l'impression première, le jeu autonome d'une création intérieure, où s'abolirait, aux harmonies inépuisables d'un renouvellement sans terme, et l'impression qui nous limite et le fait qui nous extériorise.

Mais que l'élan par où se détermine, en la double éclosion d'une vie intérieure, la richesse spontanée de l'univers des images, n'ait point, aux limites étrangères d'une extériorité double, le principe fécond de sa réalité, — déduirons-nous de cette impuissance vitale effective la négation, en la pure donnée de la double expérience immédiate, d'un univers en puissance plus riche, mieux autonome,

et réellement inépuisable? Or cette vie en puissance des créations concrètes et des métamorphoses de la nature est elle-même impossible au pur présent d'une double nature, qui ne saurait ou survivre à son indigence ou renaître de son épuisement. Au pur sommeil des choses données ou de l'impression sentimentale, ne rêve point d'un envol futur et d'une mémoire qui sera l'inquiétude lyrique par où s'organiserait notre univers. Même les images disjointes, qu'assemble et organise la spontanéité de nos rêves concrets, n'ont pas en la position de l'expérience immédiate la raison de leur possibilité ou de leur existence. Leur réalité concrète n'est autre que leur systématisation; leur possibilité actuelle n'est autre que la puissance concrète de leur réalisation. L'univers qui les oriente engendre, par l'efficace de son thème intérieur, la nécessité de leur être, dont la position même, véritable mémoire, est irréductible à l'inertie de la nature. Et l'harmonie entre leur essence et l'être des données immédiates déclare, en leur systématisation figurable, l'avènement virtuel, actif et analogique, de la nature organisée comme elles.

*
* *

La nature est donc organisée? Nul besoin, dès lors, de chercher en l'autonomie d'un second univers, plus intérieur, la puissance informatrice des images, que traduit et contient en soi la nature donnée de l'univers immédiat. Si le monde extérieur est déjà, en sa position première, un système des choses; si le monde intérieur est déjà, en l'impression qui nous l'apporte, une histoire des sentiments; c'est donc à ce double monde, directement organisé, qu'emprunte sa puissance réalisatrice et le rêve qui prolonge la vie sentimentale et la mémoire qui développe l'activité immanente des choses.

Mais n'est-ce point, sous l'apparence d'une position directe de l'expérience organisatrice, introduire une mémoire dans le présent pur, une puissance dans le donné, un rêve dans l'impression stérile, une activité dans la position inerte, un univers nouveau dans l'univers immédiat? Que le sentiment et les choses nous soient offerts dès l'abord sous la figuration réelle d'un ensemble harmonique, la spontanéité apparente de cette harmonie se limite à la systématisation de l'instant et exclut toute puissance durable de rêve et de rénovation.

Cette efficace durable que l'expérience directe n'enferme point, la trouverons-nous dans l'action double et harmonieuse du réel, dont la permanence oriente et informe, au dehors et au dedans, les données sans mémoire de l'expérience organisée? La spontanéité de l'univers, non celui des impressions qui meurent mais celui du réel qui dure et qui devient, expliquerait alors, à travers l'harmonie instantanée des apparences qui se succèdent, la mémoire et le rêve, par où l'univers mobile des images personnelles s'harmonise avec la richesse féconde de l'existence radicale.

Or n'est-ce point à nouveau, par l'hypothèse d'une fécondité radicale et d'une spontanéité première, introduire une durée et un devenir, donc une mémoire et un rêve, dans ce réel absolu, que la position de son être doit réduire à la pure donnée d'une impression dans l'instant? Seul, le jeu ultérieur des images prolonge et développe ce présent inerte, et lui communique la richesse immanente de sa propre spontanéité. Comment, d'ailleurs, en accordant à ce réel radical la puissance qui l'organise dans le présent, expliquera-t-on, par cette puissance qui s'épuise, la production harmonieuse, toujours conforme au réel qui les engendre, des apparences successives et instantanées de l'expérience qui le traduit? Et si l'expérience intérieure contient en soi le réel prétendu qu'elle devrait exprimer, l'orientation semblable et harmonieuse du monde des choses et du monde intérieur nous défend donc de rapporter à l'action d'un réel transcendant l'organisation primitive de l'univers immédiat.

Cette organisation primitive, inexplicable par la position problématique du donné pur, n'est qu'une projection du figurable autonome et de la puissance qui le crée. En sa réalité concrète, le *donné*, qui consiste en un *présent*, est un produit de cette puissance informatrice. L'expérience directe *possible par elle-même* est illusoire. La *réalité* de l'imagination pure est nécessaire à la *possibilité* même de l'expérience. L'univers des images engendre l'univers des impressions.

II. — Unité de la vie imaginative.

Si l'existence réelle des images qui figurent notre univers résulte de leur organisation systématique et de leur commune orientation, c'est donc que la puissance d'où cet univers procède est vraiment

une en sa radicale simplicité. Et puisque tout le figurable est l'œuvre, en son essence concrète, de la même puissance créatrice, nous devons affirmer l'unité originelle, en sa pureté première et intuitive, de toute imagination. Intérieur ou extérieur, le monde des fantômes, qui constitue harmonieusement, par ses transformations propres, l'apparente position du réel immédiat, est de qualité identique en la diversité de sa figure. Et la distinction irréductible, que présentent aux jeux de la fantaisie lyrique ou de l'interprétation phénoménale les formes imagées, exprime seulement la réfraction illusoire d'une analogie primordiale et d'une intention unique. Pourtant, si l'on met en cause l'essence *concrète* de ce double monde fantômal, l'expérience sincère de chacun, sans dénier l'intention personnelle qui organise chaque système individuel de figuration, atteste, en chaque système donné, la différence irrécusable des formes diverses où se développe richement la fécondité multiple de l'imaginaire.

S'agit-il du monde extérieur et de la diversité natale que lui imprime activement notre sensibilité particulière et enclose? Qui donc ignore, aux évocations faciles ou tendues et fuyantes de cette « nature », l'inéluctable et originelle tendance qui singularise et stigmatise l'indigence impuissante de notre personnelle incantation? Et qui de nous, en son effort pour animer une existence nouvelle des choses, n'éprouva, au resserrement du figurable permis, la rigidité spéciale et affligeante de sa propre caractéristique? Mais qui donc parmi nous, au contact même de ces choses qu'il réorganise en leur perception initiale, n'a reconnu, en sa propre intuition immédiate, la loi privée et restreinte, native et sensible, de la figuration directe qu'il leur impose? Or la psychologie actuelle, soit dans les expériences cliniques comme celles de Charcot, soit dans les enquêtes pareilles à celles qu'institua M. Ribot pour pénétrer la nature des abstraits, insiste à son tour sur la diversité originelle des différents ordres d'images. Et c'est à la distinction entre ces classes irréductibles qu'elle s'attache pour décrire concrètement la caractéristique individuelle et nous faire saisir, en cette diversité première des pouvoirs de figuration, la diversité intellectuelle et inventive qui distingue entre eux les esprits.

S'agit-il du monde intérieur et de la singularité constitutive et

déformante que détermine, en sa réalité mobile mais spéciale, la tendance individuelle de notre activité qualifiante et figuratrice? Aux mille aventures que construit en ses jeux personnels, au sérieux créateur des rêves qui nous informent, la puissance de notre imagination, chacun de nous reconnaît, en la qualité irréductible de ses propres fantômes, le destin exclusif de ses constructions familières. Une vocation sans appel emporte les uns, en l'inquiétude inapaisable de leur mobilité continue, vers les désirs fiévreux et les scrupules mortels de la vie sentimentale. A tous les spectacles que leur offrent les choses, ces âmes de langueur, amoureuses d'amour et assoiffées d'ivresse morbide, incorporent la douceur mourante de leurs rêves ou l'élan sans remords de leurs aspirations fougueuses. Et l'univers qu'elles édifient de la sorte, au songe éveillé de leur vision souffrante, n'est que la figure visible et fluide de leur mouvance trouble et passionnée. Qu'elles tentent, aux abstractions idéales d'une logique rigoureuse, de traduire en formules spéculatives et impersonnelles le mystère impérieux de leur puissance intime, c'est la qualité de leur histoire personnelle et douloureuse qui transparaîtra, fidèlement et tristement, sous le voile fictif des pures idées. Une sérénité infrangible assure les autres, par la mobilité continue de leur science inlassable, dans les calmes désirs et les scrupules féconds de la vie intellectuelle. Aux paysages réels que les choses leur offrent, ces âmes de clarté, curieuses de savoir et avides de raison, incarnent la joie fertile de leur science ou l'élan sans arrêt de leurs inspirations chercheuses. Et l'univers qu'elles bâtissent de la sorte, en l'éveil songeur de leur vision contente, n'est que la figure visible et solide de leur compréhension claire et rationnelle. Qu'elles pensent, aux émotions lyriques d'un rêve abandonné, traduire en formes sentimentales et personnelles la puissance singulière de leur mystère intime, c'est la qualité de leur intelligence impersonnelle et joyeuse qui transparaîtra, sincèrement et pacifiquement, sous le masque illusoire des pures émotions. Docile aux tendances inexorables de leur invention native, ainsi déclare sa qualité, sentimentale ou intellectuelle, la puissance des images qui singularise diversement chacun des esprits.

Or cette distinction première entre les systèmes d'images est au principe de la classification commune où l'on ordonne aisément la

pluralité des formes artistiques. Telle mémoire, toute musicale, nous étonne par la facilité très sûre des souvenirs concrets et spéciaux qu'elle enferme et organise. Et telle autre, toute plastique, retient, sans nul travail, le dessin naturel des lignes fondues et nettes, ou bien la solidité massive et svelte des corps indépendants. Celle-ci, toute lumineuse, voit briller en son rêve l'éclat projeté des couleurs pures ou bien courir aux nuances moirées du dehors la fuite changeante des aspects. Celle-là, toute mobile, sent évoluer en son rythme la majesté ou la grâce des processions très lentes et des ondulations flexibles. Et combien d'arts virtuels s'ébauchent, ou vivent secrètement, aux mémoires spéciales et multiples des impressions corporelles génériques ou de l'univers intérieur! N'est-ce point aux songes imaginaires d'une sensibilité diffluente que M. Ribot rapporte la riche mentalité des âmes mystiques et le vague concret de leurs créations émotionnelles? Et n'est-ce pas encore à cette diversité figurative primordiale que l'on devrait s'attacher, pour éclaircir le problème de la mémoire affective? Que les émotions vécues reparaissent au présent de notre expérience, apportant de leur passé sentimental la qualité précise de l'affection originelle, rien de suprenant en ce retour, si l'on ne réduit pas au jeu plastique des formes arrêtées, ou bien aux constructions nettes de l'intelligence solide, la puissance créatrice individuelle et l'œuvre singulière de figuration concrète. Et qu'à cette mémoire toute émotionnelle et intérieure, d'où sont bannies les évocations physiques des choses, on n'objecte pas la réalité nouvelle et active d'une résurrection apparente. La donnée actuelle des sentiments nouveaux n'est-elle point l'œuvre mouvante et renouvelée de cette imagination caractéristique? et le souvenir des affections mortes n'est-il pas lui-même une création singulière de cette puissance émotionnelle déterminante, qui constitue, par l'unité de son intention active, et le passé réel de notre mémoire et le rêve présent de nos impressions?

Ainsi l'imagination émotionnelle aurait son unité propre; elle orienterait selon son propre mode les fantômes affectifs; elle constituerait par cette autonomie distincte la caractéristique individuelle des esprits qui se définissent par les marques du sentiment. Et chaque imagination spéciale aurait également son unité spéciale, principe d'une orientation particulière des images et d'une

définition particulière des esprits. Mais par cette diversité de principes et de systématisations actives, égale à la diversité même des ordres imaginaires, disparaîtrait enfin la notion même de principe qui oriente et d'unité intentionnelle qui systématise. Pourquoi, si l'expérience du souvenir et de la fantaisie nous présente, dans les divers ordres du concret, une pluralité irréductible de systèmes figuratifs, chercher la raison de ces différences insurmontables dans l'action constitutive d'un nombre de principes distincts et autonomes égal à celui des ordres de figuration? N'est-il pas plus simple d'expliquer ces différences radicales par celles que nous offrent originairement les sensibilités immédiates, dans l'expérience directe, intérieure et extérieure? Et même cette diversité première n'exprime-t-elle pas, tout simplement, la diversité plus radicale des organismes individuels et des modes irréductibles de l'activité nerveuse?

Or, si l'on répugne à cette réduction, et si l'on maintient, au nom de l'analyse concrète, l'unité intentionnelle et l'orientation définie de chaque imagination spécifique, on pèche, par ce préjugé, contre l'analyse concrète elle-même et contre les données réellement immédiates. Pourquoi borner à des systèmes, que l'on tient pour indécomposables, la distinction qualitative? Il faudra que l'on aille jusqu'au terme de cette diversité empirique et de cette qualification de l'irréductible. Les images concrètes seules, en la multiplicité de leurs nuances, nous fourniraient, en chacun des genres de figuration, l'indécomposable réel que l'on éprouve et l'unité agissante que l'on affirme. Et l'on devrait partir de l'existence même de ces images distinctes pour rendre compte, par l'expérience de leurs rapports, de la qualité commune de leur orientation générique. La solution que l'on voudrait maintenir est contraire à l'esprit de cette méthode qui dissout l'unité intentionnelle de la puissance imaginative et de l'intuition primordiale. Si l'on tient pour irréductibles les imaginations réellement diverses, il faut suivre jusqu'au bout les psychologues de l'associationnisme, et partir avec eux des éléments derniers et simples pour expliquer la simplicité apparente de leur systématisation.

Mais rien ne permet alors de s'arrêter à la différence entre les images concrètes, ou même à la diversité irréductible de l'expérience immédiate. Si l'expérience est diverse vraiment et que l'on

y puisse discerner des genres autonomes, seule, en fin de compte, la diversité des ordres du réel rendra raison efficacement de cette autonomie dérivée. Seule donc elle rendra raison radicalement des imaginations diverses prétendues autonomes. Et ce n'est pas à l'action exclusive de l'organisme et de l'activité nerveuse que l'on demandera cette raison dernière de l'univers multiple des figures. Il faudra que l'on postule, pour aller fidèlement au terme de cette analyse et de cette simplification, la diversité réelle et primitive de l'univers, la double position, originelle et irréductible, du monde extérieur et du moi personnel. Et, docile par là sans doute à l'esprit matérialiste de la méthode spencérienne, on aura construit, à l'aide de cet éparpillement initial du donné, la simplicité intentionnelle et illusoire de l'imagination individuelle et intégrale.

*
* *

Or cette construction réaliste d'une simplicité que l'on nie avec des éléments dont on affirme la simplicité, toute conforme à l'expérience qu'on la prétende, est précisément illusoire pour quiconque se propose d'éprouver l'expérience, en sa simplicité, suivant une méthode réaliste. Car et les ordres d'images apparaissent bien comme distincts à l'analyse qui les reconnaît, et les images singulières apparaissent bien comme différentes en qualité à l'analyse ultérieure qui les envisage. Mais il faut justement, à cette fin, que l'analyse expresse et intentionnelle et les envisage et les reconnaisse. En sorte qu'une même idée préalable, simple et initiale, détermine vraiment leur dissociation, l'idée constante de découvrir en elles, à divers degrés, les éléments divers qui permettront de construire l'apparence d'une production simple et unique. Et l'on aperçoit donc que cette dissociation progressive n'est que l'expression négative et analytique de l'intention créatrice, qui développe positivement sa fécondité implicite dans la constitution multiple de l'univers des images. Réelle, dès lors, est la simplicité initiale, et vraiment explicative l'intuition que l'on nie. Apparente, la simplicité que l'on affirme, et constitué négativement le principe élémentaire et inintelligible que l'on prétend initial et explicatif. Mais que cette illusion doive être déterminée, et que l'idée intentionnelle qui dissocie doive traduire l'intention réelle qui explique, c'est à une

analyse nouvelle de l'établir, à la seule analyse réelle et réaliste, celle de l'action.

La distinction entre les genres d'images est fondée, ainsi que l'unité opérante que l'on prête à chacun de ces genres, et fondée aussi la distinction et l'unité que l'on prête par là même aux diverses classes d'impressions concrètes. Nos genres et nos classes, notre opposition entre les données directes et les images, toute cette élaboration inconsciente du général et de l'identique en notre esprit, mais dès lors de la diversité qui distingue entre eux les identiques familiers et reconnus, n'est-ce pas à l'habitude qu'il en faut rapporter l'origine, à l'habitude utilitaire des réactions vitales? Pourrions-nous, si l'unité primitive de l'expérience réelle n'était brisée par nous dans l'actualisation pratique de nos puissances, garder avec précision, dans les retours éventuels d'une mémoire opportune, les gestes définis qui nous adapteront sans peine aux limitations définies d'une œuvre quasi instantanée? Et c'est moins encore aux clartés conscientes et diffuses de notre mémoire expresse qu'aux certitudes incorporées de nos mouvements virtuels que se réalise concrètement l'artifice pratique de cette analyse efficace. Mais les distinctions génériques, qui s'incarnent de la sorte à l'intelligence de nos membres et à la raison agissante de notre corps deviennent aisément pour notre conscience la clarté qui l'oriente et pour notre esprit la vérité qui le satisfait. Ainsi les habitudes d'action, qui découpent en régions naturelles et indépendantes la figure simple de notre univers réel, nous entraînent à découper à leur tour ces régions autonomes, pour chercher dans la simplicité apparente des *minima* qui les composent la base concrète de leur réalité complexe et illusoire. Et l'analyse pratique et provisoire de l'imaginaire, qui masquait, aux heures des réactions utiles, l'individualité simple et féconde de cet univers que nous sommes activement, se transforme par là en science analytique et dernière de notre éparpillement stérile et de notre passivité radicale.

Que cette distinction procède vraiment de nos habitudes pratiques, la prédominance des images spatiales et motrices n'en est-elle point la preuve? Nul genre plus naturel pour une conscience vouée à l'utile, si l'utilité qui nous adapte réellement n'est autre chose pour nous que l'empire réaliste de nos muscles sur les réa-

lités solides d'un espace. Mais la singularité même de ces genres naturels ne distingue-t-elle pas, et d'eux et en eux, les espèces figurées que l'action pratique leur subordonne? Et n'est-ce pas aux précisions croissantes de ces cadres mouvants que ces espèces, à leur tour, sont redevables de leurs contrastes et de leurs distinctions mutuelles? Et que, de plus en plus, la réalité solide de ces cadres devienne la mesure du réel et du concret, c'est donc aux distinctions intérieures qui les déterminent que s'affirmera, en images réellement singulières et concrètes, la désarticulation des espèces naturelles par eux-mêmes conditionnées. Or que fait la science positive des corps, si ce n'est prendre à son compte la solidité mobile de ces genres pratiques et la hiérarchie pratique de leur contenu subordonné et diversifié, et pousser jusqu'à son terme, par l'explication mécaniste des *choses*, l'individualisation illusoire des concrets prétendus et des simplicités apparentes?

Mais que, dans ce morcellement de l'univers figurable, on s'attache maintenant aux contrastes intérieurs du monde spirituel; on verra qu'ici encore c'est aux habitudes analytiques utiles à l'action qu'il faut rapporter de même les distinctions radicales dont on affirme la réalité. La mémoire qui exige de nous l'opportunité de cette décomposition n'est plus celle de nos membres, mais celle de notre esprit. Pour nous adapter aux situations diverses qui réclament de notre souplesse la quasi instantanéité d'une attitude idéale, il a fallu que notre raison inconsciente déterminât, dans l'unité de notre expérience intérieure, des genres artificiels mais inévitables, auxquels se réfère aisément la sagesse de nos réactions. Ainsi, par une sorte de scrupule spirituel qui nous échappe, se distinguent en nous, et s'individualisent séparément, et la puissance de figuration intellectuelle et la puissance d'imagination sentimentale. Et ce scrupule inconscient, véritable raison incarnée en notre pratique intérieure, raffinant de part et d'autre sur sa propre pureté, traduit en défiance mutuelle et en adoration exclusive de chaque puissance par soi, l'utile et provisoire distinction que la pratique seule avait constituée. Mais n'est-ce pas une opportunité première, et plus radicale, qui institue d'abord, en cet univers des figures divisé par nos actes, cette distinction entre le monde extérieur et le monde intérieur, entre l'adaptation réaliste aux choses et l'adaptation idéaliste à la vie spirituelle? Et

n'est-ce point au scrupule croissant, par lequel, à notre insu, la spiritualité s'exprime, que nous rapporterons aussi l'accentuation décisive et jalouse de ce contraste qui nous achève, l'affirmation consciente de notre pensée comme supérieure à l'univers, la déification enthousiaste de l'ordre sentimental? En sorte que le morcellement pratique de l'expérience réelle engendre tout ensemble et la matérialité du monde sensible et l'idéalité du monde intérieur, réalisant, par une sorte d'imitation analytique de l'intention simple qui s'explicite en univers, et l'imagination multiple des choses et la science spirituelle des choses et la création morale de l'esprit. Mais que la science elle-même, produit artificiel en l'individualité distincte que lui assigne la pratique, affirme plus radicalement son autonome dignité, elle mènera jusqu'à son terme, en l'idéalisant avec scrupule, l'analyse d'où elle procède; et, transformant en simple objet des idées qui la constituent les genres de réalité qu'elle distingue, assimilant par cette méthode, où se reflète l'unité de l'intention créatrice, le monde matériel au monde idéal et soi-même à son objet multiple, elle résoudra enfin en images simples, qu'elle dira premières et concrètes, l'univers, idéal et matériel, dont elle achève intentionnellement la décomposition.

Ainsi naît d'une illusion, que détermine fatalement la pratique, la diversité irréductible des imaginations et des images. Diversité illusoire, que tenait pour seule réelle et explicative une expérience prétendue immédiate, engendrée elle-même par cette analyse dont elle prenait les artifices d'action pour les données réelles de notre univers. Or l'habitude de morceler idéalement notre puissance de figuration concrète tend à réaliser distinctement les imaginations par là distinguées. Et l'éducation, à son tour, qui procède consciemment de cette habitude analytique, tend à assurer dans le réel cette spécialisation qu'engendra l'artifice. Mais l'artifice demeure au principe; et la différence irréductible que l'on découvre entre les imaginations génériques, même instituée de la sorte, n'en reste pas moins apparente et illusoire.

*
* *

Qu'elle soit illusoire et apparente, on le verrait déjà, tout en accordant à la méthode analytique la première démarche qu'elle

postule, par le seul examen des conséquences absurdes où cette dissociation nous conduit. Que s'ensuit-il, en effet, sinon l'individualité primordiale et atomistique des images que l'on tient pour seules concrètes, et l'évanouissement de toute orientation réelle dans chacun des jeux d'images que l'on tient, en leur unité intentionnelle apparente, pour vraiment spécifiques? Car de maintenir cette unité, en l'expliquant par la coopération convergente des images singulières, il ne peut être question. Cette convergence spontanée supposerait précisément l'intention primitive et simple, dont la méthode empiriste veut exclure le développement et l'efficace. Et c'est invertir le mode réel de la figuration, tout en excluant, par cette inversion, la possibilité de l'œuvre spéciale, que d'aller ainsi, par les hasards problématiques d'une harmonie aveugle, des aspects multiples qui forment le détail homogène au principe, dès lors inefficace, où réside uniquement pour l'intelligence l'unité mobile de cette harmonie.

Nierons-nous, dès lors, afin de satisfaire aux exigences analytiques, l'unité vraiment harmonieuse et décisive que nous révèle, ample et éclatante ou minime et obscure, chacune des créations humaines? Telle invention technique ne détaille-t-elle pas, au mécanisme distinct de ses parties et de ses moments, la simplicité *explicable* de l'idée intuitive qui inspire et cet agencement solidaire et ce travail continu? Telle production artistique ne réfracte-t-elle pas, au fractionnement distinct de ses éléments et de son rythme, la simplicité *exprimable* de la vision intuitive qui inspire et cette pénétration mutuelle et cette suggestion indivisible? Telle expansion émotionnelle ne disperse-t-elle pas, au sentiment distinct de ses contrastes et de son histoire, la simplicité *jouable* de l'élan intuitif qui inspire et cette fluctuation analogique et cette évolution infrangible? Telle action, fût-elle la plus restreinte, ne monnaye-t-elle pas, à l'usage distinct de ses moyens pratiques et de son déroulement, la simplicité *formulable* du projet intuitif qui inspire et cette élaboration commune et cette réalisation progressive?

Ainsi chacune de nos œuvres matérialise vraiment, en la diversité apparente du figurable qui la manifeste, la simplicité réelle d'une intuition organisatrice et d'une intention féconde. Chaque imagination spéciale, loin de se réduire à la coopération hasardeuse des images

singulières, détermine, par l'actualisation singulière de sa propre puissance interne, l'existence harmonieuse de ces images distinctes. Mais pouvons-nous accorder encore à la méthode analytique, limitée de la sorte à son postulat initial, cette diversité première et unique que nous lui avons concédée tout à l'heure ? Si chacune des imaginations qu'elle affirme distinctes est *semblablement* l'expression explicite et le jeu formulable d'une simplicité intuitive et intentionnelle, l'unité de cette création n'est-elle pas l'indice de l'unité même de la puissance vivante, qui projette, dans l'élan idéal d'une vision intuitive, la simplicité féconde de l'univers des figurations ?

*
* *

Mais l'unité de cette puissance n'est-elle pas abstraite et factice, alors que, pour la supposer réelle et première, nous partons d'une simple *ressemblance* extérieure entre les imaginations génériques et différentes? Sans doute, si nous observions simplement entre les modes figuratifs concrets et restés distincts une ressemblance d'organisation, nous serions mal fondés à admettre l'unité réelle d'un même principe organisateur. Telle n'est point l'expérience réelle que nous affirmons. Elle nous montre, bien au contraire, entre ces modes différents une *analogie* concrète, une *correspondance* véritable, une *symbolisation* totale.

Que cette analogie symbolique et cette correspondance soient des données de fait, on en trouve la preuve éclatante et dans le symbolisme des artistes et dans celui des mystiques. Mais il convient de les relever d'abord dans l'expérience immédiate et naïve de chacun de nous. Il n'est personne qui n'ait éprouvé cet enveloppement énergique de tous les sens par l'un d'eux, et vécu de la sorte dans le règne métaphorique des impressions. Si notre vision constitue, au jeu renouvelé des images qui la développent, la solidité proche ou lointaine et la transparence mobile de notre univers, c'est qu'elle *représente*, non par signes abstraits mais par implication vivante et efficace, la réalité sensible universelle Si l'odeur imprègne de son rêve subtil la fluidité sans bornes des mondes qu'elle évoque et transforme, c'est qu'elle actualise en notre âme, non par allusion factice mais par pénétration intime et obsédante, la sensibilité sans bornes qui les réalise. Mais l'unité secrète de l'existence

figurable se révèle mieux encore à la divination mystérieuse des sens indéfinis. Qu'un magnétisme sans nom frôle soudainement en nous la délicatesse immatérielle d'un organe qui se dérobe; et voici que, dans le vague familier d'une impression qui s'irradie, vient caresser notre inconscience nouvelle et curieuse la virtualité sensible de tous les univers. Or que s'éveille en nous, au jeu lyrique des émotions, l'inquiétude sentimentale; tandis que les choses s'effaceront de notre regard et de notre rêve, et que s'absorbera notre âme insensible au vide passionnel, voici que surgiront de ce néant affectif, vivantes et réelles mais comme aliénées de leur nature première, les images multiples transfigurées en notre inquiétude par l'abdication de nos sens. Les choses renaissent alors au trouble de notre âme, sans que les saisisse notre regard ou les rêve notre souvenir; la richesse musicale de notre élan sans forme développe, au silence de nos impressions, la plénitude sensible de l'univers oublié. Ainsi, concrète et présente, se réalise tout entière, au symbolisme infini de notre cœur, la figuration sans limites. Mais n'est-ce pas une présence aussi réelle, une transposition aussi diverse, une transfiguration aussi parfaite, que nous offre, en l'universalité de son intuition systématique, le symbolisme de l'intelligence? Quelle est donc la qualité explicite qui ne se retrouve, concrète et vivante mais transformée, dans les *représentations* intellectuelles? Et le développement de cette puissance, qui détermine la *compréhension* active de l'actuel et du possible, n'est-il point, sous le mode de figuration qui la caractérise, la création totale, sans distraction et sans méprise aucune, de la réalité universelle? Même la puissance technique, limitée en ses réalisations à chacune des œuvres matérielles où elle se concentre, nous révèle à son tour, en chacun des moments où elle s'épuise, un symbolisme, déterminé sans doute et tout matériel, mais fidèle et inépuisable comme celui de l'intelligence ou de l'émotion, *représentatif* à son mode de toutes les formes, sensibles, affectives, intellectuelles, qui réalisent diversement l'univers.

La correspondance et l'analogie internes sont indéniables entre les imaginations, différentes, il est vrai, mais transposables symboliquement. Est-ce donc que nous avons détruit enfin, par ces remarques, le postulat de la méthode analytique, que nous lui avions d'abord accordé? Mais l'empirisme, qui se refuse à admettre l'unité

radicale de la puissance figurative, expliquera cette analogie et cette correspondance, sans les rapporter à l'action interne et intentionnelle d'une intuition unique et simple. Il essayera même, négligeant à nouveau l'unité générique de chaque mode figuratif, de rendre compte du symbolisme universel par le jeu des associations préalables d'où naîtrait simplement, entre les images de qualité distincte, une solidarité extérieure. Certes, il ne s'agit pas de nier cette distinction qualitative et la diversité des espèces du figurable. Et nous en affirmons la réalité plus décidément que l'empirisme, puisque nous soutenons à son encontre l'unité intentionnelle qui détermine à son mode chacun de ces ordres. Mais comment faire de l'unité intentionnelle, non moins immédiate, qui oriente de façon analogue ces déterminations différentes, le simple résultat d'une association d'images? Le symbolisme, que nous avons décrit tout à l'heure, nous offre vraiment, dans les transpositions qualitatives qui le constituent, l'expérience active et directe d'un élan très simple à signification multiple, d'une présence *intérieure* de chacun des modes en celui qui les *représente* et les implique. Au reste, la thèse empiriste peut-elle se défendre de cette implication, dès lors qu'elle affirme entre les images diverses la possibilité progressive d'une entente et d'un concert? Pour que ces images singulières puissent s'unir, coopérer et se fondre de la sorte, il faut bien que la singularité première de leur essence suppose l'analogie première de leur développement, et que la distinction réelle de leur qualité exige la continuité réelle de leur production. Analogie et continuité qui, premières et réelles, doivent à leur intériorité seule ce double et unique caractère. Et peut-on expliquer, si l'on n'admet cette communauté interne, la substitution illusoire d'un mode figuratif à l'autre, telle que la formule précisément l'empirisme? En sorte que la réduction, par la méthode analytique, du symbolisme réel à l'accord habituel des images, impose à cette méthode, pour rendre possible cet accord, le postulat apparent du symbolisme. La construction, par l'habitude associative, de l'univers des images n'est que le reflet de la figuration intentionnelle des images par l'intuition même de l'univers.

Cette continuité analogique entre les imaginations spéciales est l'objet d'une évidence privilégiée, si l'on envisage particulièrement l'œuvre du symbolisme émotionnel. La mélodie intérieure de la vie

sentimentale n'est pas seulement, pour nos âmes transportées, l'équivalent immatériel et enthousiaste d'une richesse figurative abolie. Au concert oublieux de nos élans affectifs s'éveille, en notre mémoire visionnaire et surnaturelle, la multitude sans nombre des fantômes qui nous inquiétèrent. Les nuances multiples que les choses hallucinées prêtèrent jadis à la folie de nos regards renaissent fluidement au rêve lointain de nos yeux. Les parfums douloureux qui pénétrèrent un jour en la tristesse de nos désirs hantent à cette heure de leur griserie songeuse la blessure de nos regrets. Les contacts vaporeux que les êtres irréels détachèrent voluptueusement de leur attirance vertigineuse revivent avec langueur aux nostalgies troublantes de notre frémissement. Et l'élan rythmique de notre inquiétude sentimentale anime et concerte, en l'harmonie profonde de notre âme tendue, les fantômes aux mille figures qui s'éveillent, innombrables, aux transports de notre mémoire. De quelle intuition féconde et simple, de quelle unité créatrice et primordiale, de quelle puissance universelle, procède alors, en la richesse intérieure de cette *analogie*, la qualité affective et multiforme de notre impression? Mais n'est-ce point la plénitude inspirée de cet enthousiasme, par les mille transpositions du figurable, qui s'exprime lyriquement aux vivants symboles de la mystique? Et n'est-ce point aussi la tension rythmique d'une âme, traduite aux mille langages de l'imaginaire, qui engendre musicalement les symboles protéiques de l'art véritable? Mais cet élan éperdu, par l'inquiétude mélodique, vers les mille symboles de l'évocation fantômale, n'est-ce point, en sa réalité visionnaire, l'essence intuitive de la vie intérieure? Or cette vie personnelle, que projette aux figures passionnées de la mémoire et du songe le foyer artiste et divin de notre unité fervente, c'est, enclose au secret ardent de notre qualité intime, l'irradiation brûlante et multicolore des nonchalances distinctes et des effusions abandonnées, la génération enthousiaste de l'œuvre intérieure que nous créons et du mystère personnel que nous incarnons. Ainsi l'art vivant et la mystique vivante procèdent, en l'unité analogique du rythme vivant que nous sommes, de notre symbolisme émotionnel et de notre intuition sentimentale.

Seule, d'ailleurs, la continuité réelle des modes figuratifs peut expliquer, par les correspondances qu'elle détermine et l'unité fon-

cière qu'elle développe, la possibilité radicale de toute connaissance. C'est l'analogie cachée des divers ordres de l'imaginaire qui permet, par les transpositions qu'elle autorise, de construire symboliquement leur *représentation* réciproque. Et l'intelligence elle-même n'est pas autre chose, en l'inépuisable symbolisme de ses créations métaphoriques, que la systématisation intentionnelle et vivante de ces correspondances innombrables et de ces multiples analogies. C'est donc en cette activité universelle qui réorganise, par ses inventions changeantes, l'équilibre des figurations spéciales, que s'institue, au cœur même de son objet, l'œuvre concrète de la connaissance ; et la puissance réelle de compréhension, identique à la totalité mouvante du transposable, n'est autre, en sa pureté intuitive, que l'imagination intellectuelle.

Mais seule, également, cette continuité profonde et universelle du figurable rend compte, par les harmonies qu'elle assure et la communauté originelle qu'elle explicite, de la possibilité radicale de toute action. C'est l'analogie interne des imaginations différentes qui nous amène, par les traductions qu'elle engendre, à effectuer symboliquement leur réalisation réciproque. La pratique n'est pas autre chose, en la création inexhaustible de ses transferts symboliques, que la systématisation inconsciente et comme hallucinée de ces harmonies efficaces et de ces analogies opérantes. Et c'est en cette activité particulière qui utilise, par son industrie fascinée, le rapport universel des figurations spéciales, que se constitue, au rayonnement infini de son objectif singulier, l'œuvre matérielle de la création technique. C'est ainsi qu'elle localise en son travail déterminé, sous la figuration motrice de l'inspiration manuelle, la compréhension universelle de l'intelligence contemplative et la présence illimitée et agissante de l'intention sentimentale. La puissance réalisatrice d'action, identique, en son cantonnement, à la totalité harmonieuse du réalisable, n'est autre, en la pureté inconsciente de sa détermination intuitive, que l'imagination pragmatique.

Seule, enfin, cette continuité réelle et profonde, cette correspondance intérieure et analogique entre les figurations diverses, rend possibles, par le symbolisme qui la *représente*, tous les enveloppements imaginatifs où s'ordonnent les êtres, toutes les implications systématiques où s'ordonnent les impressions, toutes les conceptions unifiantes où s'ordonne l'expérience. A vrai dire, l'imagination

intellectuelle, qui crée cette ordonnance, est moins une puissance figurative spéciale que la correspondance actuelle des figurations multiples en la création expresse et manifeste de leur concert. Et l'imagination sentimentale, toute singulière qu'en soit la qualité, est moins elle-même une puissance singulière de figuration que la divination active, aux tensions douloureuses ou allègres d'un élan universel et inquiet, de cette analogie réelle et harmonieuse. C'est donc par l'intention sentimentale, immanente à tous les ordres du figurable, que s'élabore symboliquement l'ordonnance systématique de la *représentation* intellectuelle. Ainsi, par les analogies musicales d'un concert émotionnel, se développe rationnellement, à travers les implications métaphoriques, la conception enveloppante de la correspondance universelle, la notion même de l'univers, explicative des figures et des correspondances et des implications. Bref, l'analogie intuitive et primordiale, qui crée directement et ordonne réflexivement l'univers des images, organise harmoniquement la science et la philosophie, à travers le symbolisme concret de l'art, de la mystique et de la vie intérieure.

*
* *

Mais si les correspondances concrètes expriment de la sorte la continuité profonde et l'unité intentionnelle de la *vie* imaginative, c'est bien, décidément, que nous devons admettre, à l'origine du jeu réel des images et à la source des analogies, une production systématique, un pouvoir de synthèse créatrice, une intuition simple et radicale. Et que l'on ne craigne pas ici un enveloppement des symboles d'où résulterait, par l'implication des puissances d'imaginer vraiment concrètes et singulières, l'évanouissement, dans cette intuition primordiale unique, des créations individuelles. Toute imagination réelle est individuelle et concrète; chacune d'elles est le développement singulier d'une intuition simple et caractéristique; chacune d'elles, en la synthèse créatrice particulière qui la définit, est *analogue* intérieurement à toutes les autres. Et si chacune présente, dès lors, un système de correspondances où sont enveloppés tous les modes de figuration, chacune réalise cette *représentation* selon sa caractéristique personnelle, en proportions individuellement distinctes et sous des formes qualitatives

individuellement différentes. Ainsi le développement réel et divers de l'intuition simple et primordiale engendre analogiquement la diversité des systèmes de correspondances et des types d'esprit et d'invention. Or cette puissance une et intuitive, nous l'avons appelée l'*imagination pure*.

Nous avons montré que l'on ne peut rendre raison, ni de l'unité intentionnelle de chaque imagination spéciale, ni de cette unité primordiale et créatrice qui constitue chaque esprit, par la diversité de l'expérience sensible immédiate. Mais il ne s'agit pas, en cette explication multiple des correspondances concrètes, de nier la correspondance fondamentale qui accorde la vie imaginative et la sensibilité empirique réelle. Même, notre rejet de la méthode empiriste nous permet d'assurer, mieux que l'empirisme, cette harmonie. Car la vie imaginative est *analogue*, en l'*unité* qui la fonde, à la *sensibilité générale*, seule donnée initiale et concrète de l'expérience immédiate. Et si la méthode analytique ne détermine que des impressions morcelées, n'est-ce pas que l'empirisme est inapte à rendre compte de cette sensibilité enveloppante et continue, toute personnelle, et qu'il faut rapporter la production de ce double caractère à l'intention organisatrice de l'imagination pure primordiale?

Par là, comme par les analyses qui précèdent, apparaît bien l'universalité de cette puissance d'orientation. Elle est unité du sentiment et de la vie intérieure, aussi bien que de la sensibilité corporelle et de la perception directe. Elle est unité de l'intérieur et de l'extérieur, donc supra intérieure et extérieure, *constitutive* dès lors, en sa simplicité première, des deux expériences et des deux mondes. Principe vivant du symbolisme et des analogies, elle détermine, en ses métaphores réelles, la *représentation* mutuelle et harmonieuse des deux expériences qu'elle engendre. Principe personnel d'un univers double et simple, elle développe tout ensemble, en cette double transposition, et la science quasi extérieure du moi, et le sentiment de la vie intérieure des choses. L'imagination pure, d'où procède, en un système multiple de correspondances originelles, la richesse figurative de l'univers, manifeste, par son immanence énergique aux choses qu'elle anime et à l'âme qu'elle réalise, la simplicité féconde d'une intuition créatrice.

J. SEGOND.

(*La fin prochainement.*)

La logique des Mœurs[1]

I. — Le concept de Moralité.

Il s'agit beaucoup moins en ce moment de situer la Morale parmi toutes nos Connaissances, que de déterminer la Méthode la plus propre à produire et à généraliser les bonnes mœurs. Or, la même équivoque que nous avons vue dans un article précédent[2] sur le mot « mœurs » réapparaît ici. L'habitude s'est enfoncée en nous depuis des siècles de ne considérer qu'une face des mœurs que l'on prétend diriger, tantôt la face intérieure et tantôt la face sociale, ou d'attribuer tout au moins à l'une des deux une telle importance, que la réalité sociale soit à peu près escamotée dans le souci de « sauver son âme », quand ce n'est pas le contraire qui arrive. L'on peut dire que c'est le grand nombre des systèmes qui ont résulté de ce parti pris pour l'âme spirituelle contre le corps social, ou inversement, qui amène aujourd'hui des esprits sérieux à croire que la Morale n'existe pas et qu'il faudra se contenter, en dehors des sciences physiques, de lois civilement établies pour hâter le bonheur et l'amélioration de notre race.

1. Dans ce travail, nous ne prenons pas le mot « mœurs » au sens naturaliste. Mais, outre ce sens, le mot « mœurs » appliqué à l'Humanité en aura toujours un autre que nous appellons « historique ». Les mœurs d'une société donnée ne précèdent pas cette société, comme il arrive pour une forêt ou une ruche : elles ont pour base des idées et des actes dont le siège ne peut être ailleurs que dans des consciences individuelles; et personne ne voudrait exagérer le jeu des réactions sociales au point de supprimer l'action individuelle et plastique d'où vient qu'il y a une Histoire sociale distincte de l'Histoire naturelle. — Les mœurs dont nous parlerons sont celles qui vivent dans tout être doué de raison et pour lesquelles il peut être question de Logique parce que la part de réflexion y devrait être aussi grande que la part d'imitation. Il n'y a une *Morale* que parce qu'on ne peut enlever aux mœurs sociales cette substructure de mœurs privées et intérieures, que parce qu'on chercherait en vain une pareille substructure sous les mœurs du cheval ou de l'araignée.

2. *Revue philosophique*, juin 1916.

Il faut relâcher de notre vieil esprit de système et consentir à l'unité autant qu'au dualisme du fait intérieur et du fait social (du « spirituel » et du « temporel », comme on disait au moyen âge); nous rendre compte, enfin, que la valeur morale consiste dans un équilibre aussi exact que possible entre deux ordres d'exigences qui n'empêchent pas notre nature de rester une et indivisible. Entre la Personnalité, enceinte fermée aux contraintes de la mode ou de la loi mal faite, et le Consortium économique, intellectuel, etc., en dehors duquel cette personnalité elle-même s'effriterait et rétrograderait jusqu'aux anthropoïdes à pensée symbolique qui devenaient douloureusement des « hommes », il ne faut s'entêter ni au dualisme, ni à l'unité. Tout système est faux. Nous sommes à nous mêmes une antinomie; mais il faut s'y résoudre. Il y en a encore tant d'autres hors de nous !...

La Moralité, moyen état entre la spontanéité pure et l'inertie matérielle (à laquelle l'Esprit que nous sommes paye, sous forme d' « habitudes », un si fort tribut), la Moralité disons-nous, c'est l'équation idéale entre les deux attributs *personnel* et *social*: une équation à laquelle aucun homme sans doute n'est jamais parvenu, mais qui n'en reste pas moins le vœu ultime de notre nature. Tantôt le souci de « son âme » fait perdre de vue à l'homme que la valeur de la vie intérieure ne se montre que dans l'action et qu'il n'y a pour lui d'action que « sociale », dans la mêlée d'intérêts et d'idées où la Nature l'a jeté; tantôt, pris tout entier par *l'intérêt* ou grisé de fantasmagorie mondaine, il s'évapore en toute sorte de relativités, hors de l' « en-soi » que déjà l'animal qui s'éveilla en homme éprouvait réellement quand il commença d'attribuer à sa propre conscience un *dehors* et un *dedans*, un dehors de choses *représentées* et un dedans substantiel où elles trouvent leur unité.

On remarquera cependant que l'antinomie des termes « personel » et « social » n'est irréductible que pour une logique des concepts : c'est justement l'affaire de la Morale de les faire rentrer pratiquement l'un dans l'autre et d'obtenir que leur opposition dialectique disparaisse sans qu'il y ait dans cette identification extra logique le moindre escamotage.

Un homme n'est pas « social » parce qu'il se montre tout à fait sensible aux lois naturelles d'imitation et de contagion des émotions, ou qu'il se plie sans examen aux mœurs de son pays : il l'est

plutôt dans la mesure où il devient conscient de la valeur nouvelle que prennent nos émotions en se socialisant et du sens dans lequel évoluent les mœurs ; non pas simplement conscient, comme on l'est d'un chapitre *appris* de Physique, mais épris jusqu'à subordonner à cette plus grande Vie, dans laquelle plonge la sienne, tous ses désirs d'individu et jusqu'à y jouer, si le sort le veut, un rôle dangereux. — L'idéal de l'être humain, c'est un équilibre qui ne se réalise pas tous les jours entre la personnalité et l'esprit social. L'homme qui ne voit pas la réalité sociale ou qui ne veut pas s'y intégrer comme au tout naturel d'où nous sortons et auquel doit totalement profiter notre valeur personnelle, aurait beau éviter les formes grossières de l'Egoïsme : le solipsisme mystique lui-même, que l'on décore en vain du nom de « sainteté », est une erreur aussi grave en Morale que l'Anthropocentrisme en Cosmologie. — Mais inversement, l'homme qui se laisse prendre tout entier par l'intrigue sociale et par l'instinct d'imitation, au point de ne plus tenir à ses droits spirituels de pensée critique et de volonté qui se veut, avant tout, elle-même, un tel homme disons-nous, n'est plus bon pour un consortium qui ne s'est appelé « social » que parce qu'il s'est cru subordonné à la Liberté. Devant cet homme chez qui la vie intérieure n'est pas égale à l'esprit social, nous ne nous sentons plus qu'en présence de l'arrivisme vulgaire, arrivisme du coffre-fort, arrivisme de la politique, arrivisme de la gloire même, ravalée sans s'en douter aux agenouillements de la popularité mondaine.

Nous avouons que bien rares sont les hommes qui ont conscience d'eux-mêmes assez clairement et de la réalité sociale assez distinctement pour apporter dans leur conduite cet équilibre parfait de motifs sociaux et de vues personnelles. Pour ceux qui y parviendraient, il semble que le reproche que nous avons fait aux « mœurs sociales » *de nous masquer à nous-mêmes* cesserait et qu'en faisant une juste part au sentiment de liberté intraitable et de passivité généreuse, ils atteindraient à un état qui doit nous tenir lieu de perfection. — Mais, en considérant cet heureux équilibre comme un état-limite, il y a place en deçà pour autant d'approximations que nous sommes, en ce monde, de volontés qui, ne faisant que travailler tant bien que mal à devenir raisonnables, refuserions cependant de retourner à la bête dont la raison nous

a à jamais séparés. La liberté a beau nous coûter cher, nous n'avons plus le pouvoir d'y renoncer pour redevenir une *bête normale* et, comme disait S. Mill, « un pourceau satisfait ». On n'entrerait dans l'immoralité absolue que si l'on arrivait à cet impossible renoncement.

Ce qui importe, dans la question où nous nous sommes placés de « Logique des mœurs », c'est que le dualisme du fait moral et du fait social ne soit affaibli, ni exagéré, mais simplement mis à l'abri des malentendus qui ont surgi entre les *inductifs* et les *déductifs* : entre le Scientisme et le pur Rationalisme qui essaient, chacun de leur côté, de peser sur l'un des plateaux de la balance. Ces prétentions opposées, nous allons les examiner séparément.

II. — Science et Morale.

Ce n'est pas au bord de la réalité sociale qu'il convient d'arrêter le Scientisme intransigeant, c'est à l'endroit même où il commence à y avoir pour nous quelque chose de réel, c'est-à-dire où les savants, à bout d'analyse, abandonnent l'aspect quantitatif des choses pour revenir, comme tout le monde, à leur aspect qualitatif et naturel. L'induction rigoureuse, celle qui n'admet le principe de causalité qu'avec l'aggravation de *proportionnalité de la cause et de l'effet*, ne nous conduit pas à la connaissance, ne disons pas d'un être vivant, mais même d'une goutte d'eau ou d'un grain de soufre. — Dès que les éléments sont sortis de l'abstraction numérique et redeviennent présents à la conscience du chimiste en tant que sapides, colorés, pondérables, etc., le *donné* reprend ses droits contre ces pseudo-êtres parfaitement identiques entre eux sur lesquels l'analyse mathématique a exclusivement prise. — Sous sa forme plus large, « les mêmes causes ont les mêmes effets », le principe de causalité reste la loi tutélaire hors de laquelle notre intelligence ne s'est jamais aventurée (témoin les théologies de toute espèce) sans avoir à le regretter; mais encore, sur ce mot « les mêmes causes » ne faut-il pas s'appesantir à outrance, car une activité quelconque, même élémentaire, n'a pas promis de s'exercer éternellement comme nous voyons qu'elle fait aujourd'hui en ce monde. Nous ne saurons jamais ce que sont à leur source toutes ces formes d'action naturelle que nous nommons des « causes »;

et n'est-ce pas à leur source commune qu'elles ont pris chacune leur efficience physique, chimique, etc?

Or, la réalité sociale est la plus complexe de toutes. Non seulement la qualité, là, prend la forme de « valeur », encore plus fuyante; mais la finalité *d'intégration*, qui nous permettait encore de comprendre l'être organique, s'y élargit en évolutions dispersées dont la liaison nous échappe. Quel est le lien entre l'ordre d'activité « esthétique » et l'ordre « économique »? entre la forme chinoise de civilisation et la forme européenne? — L'induction, qui est forcée de modérer son allure de souveraineté dès qu'il s'agit de biologie, devrait donc montrer encore plus de réserve en matière de lois sociologiques.

L'esprit pratique, s'il n'est pas le contraire de l'esprit scientifique, s'en distingue profondément. Sa force, qui est de ne s'étonner ou décourager de rien, consiste à ne faire que des anticipations provisoires derrière lesquelles, si ce n'est pas l'événement premier en probabilité qui se présente, on a déjà prévu d'autres événements et des moyens nouveaux d'y adapter son action. C'est l'Induction à rebours, une induction qui ne triomphe qu'en se défiant d'elle-même.

Nous savons bien que les savants ont prétendu retenir dans leur domaine la réalité sociale à l'état de fragments et qu'à leurs yeux, une fois qu'on l'aurait réduite en séries de faits positifs, relevant de l'observation et de la statistique, toutes ces séries doivent se rapprocher d'elles-mêmes en telle sorte que leur tout se trouve, bon gré mal gré, incorporé dans le connaissable. On a parlé surtout de la « linguistique » et de l'« économie politique », comme exemples de ces séries de faits sociaux dociles à la méthode expérimentale. — Nous ne voudrions aucunement diminuer la part de déterminisme qui gît au fond de ces deux manifestations partielles de l'immense fait social. Mais, outre que toute la réalité sociale n'est pas là, il s'en faudra bien, par exemple, qu'on ait dominé le problème du langage quand on aura épuisé les trésors d'explications que peuvent nous fournir l'analogie, d'un côté, et l'imitation, de l'autre. Le passage de la pensée symbolique à la pensée discursive, qu'il faudrait expliquer, n'est pas dû principalement à cette double sorte de faits [1] : l'imitation et l'analogie n'ont eu là qu'un rôle de

1. Voir *Rev. philos.*, juin 1916 : « Le fait moral et le fait social ».

moyens et il reste à chercher sous quelle pression interne les hommes y ont eu recours. Cette pression, bien moins superficielle que l'instinct d'imitation et complètement in-assujettie au déterminisme, ce fut le *besoin analytique*, par lequel les premiers hommes jusque-là bornés à l'expression symbolique, ont été poussés à enfoncer dans les choses le coin mieux aiguisé des « mots », dont la souplesse syntaxique s'adapte indéfiniment à la complexité du réel. L'Analyse, créatrice du langage à titre bien plus sérieux que l'Analogie, représente un genre d'activité qui, plus on le regarde, moins offre-t-il d'autres rapports avec l'activité mécanique qu'un rapport d'opposition absolue.

Quant à l'Économie politique, deux choses nous expliquent qu'il y ait une constance appréciable dans les lois qu'elle a pu formuler : 1° la communauté de nos besoins physiologiques, 2° l'instinct d'imitation, qui l'emportera toujours sur la spontanéité pure, ici-bas représentée par le Génie. Mais, une fois admise cette constance, il reste encore assez d'écart entre nos façons de voir et de *désirer*, pour que la Valeur, aussi irrespectueuse de mesure et de lois que le Désir lui-même, échappe essentiellement aux économistes qui n'en captent dans leurs statistiques que des manifestations inférieures et secondaires. C'est surtout parce que la Valeur n'est pas tout entière économique, parce qu'elle est née (avant même la pensée discursive) du sentiment de « personnalité », aussi primitif qu'antinomique au besoin de manger et de se reproduire, que la réalité sociale résiste à la Science. Toute imbue de ce sentiment à base d'individualisme mais dont la force centrifuge est compensée par une force égale d'association, la Société oscille entre la Liberté et le Déterminisme. Ou plutôt elle ne penche ni d'un côté ni de l'autre, mais représente dans la Nature une région moyenne où le Devenir historique et le *Noumène* intemporel se rencontrent étroitement. Leur équilibre, c'est la Moralité.

L'écart qui persiste entre la rigueur des *variations concomitantes*, exigées par l'induction Baconienne, et la simple *approximation*, dont il faut bien que se contentent les statistiques, se trouve assez large pour y loger tout l'indéterminisme que réclame notre conception de la Moralité. Il y a dans les membres les plus personnels d'un agrégat ethnique assez peu d'originalité apparente (ils naissent, se marient, payent l'impôt, s'habillent, etc., à peu près comme

tout le monde), pour que la régularité des constatations démographiques n'en soit pas trop dérangée ; et ce n'est pas la moutonnerie des autres qui pourrait davantage la troubler. Mais il n'en reste pas moins vrai que l'originalité des caractères tourne nécessairement en puissance sociale, et que l'évolution des mœurs est avant tout l'œuvre de ces hommes au verbe plus lumineux, au geste plus volontaire, qui ont un rôle initiatif (*représentatif*, comme nous disons aujourd'hui), jusque dans une simple agglomération rurale.

Tel est, dans la causalité sociale, le coefficient qui empêchera toujours les mœurs de relever sérieusement de l'induction. Mais surtout, qu'on n'aspire pas à un tassement des inégalités de cœur ou d'intelligence qui finirait par supprimer ce rôle des hommes « représentatifs ». Il n'y aurait plus de Société, si les mœurs n'avaient, en dépit du *vulgum pecus*, quelque centre d'originalité où elles se rajeunissent et se préservent du retour à l'inorganique. Il n'y aurait, même, jamais eu de société sans cela, puisque ce qui distingua tout d'abord le consortium humain du *grex*, c'est que la Réflexion, inégale chez les premiers hommes comme parmi nous, joua un rôle de différenciation : plus forte chez quelques-uns d'entre eux, elle empêcha tous les autres de retomber à l'état amorphe des colonies animales et ainsi la réalité sociale, faite d'inertie et de liberté, commença d'évoluer.

*
* *

Ce serait ici le lieu de fixer le sens qu'on peut donner au mot « lois » en Morale. Nous ne nous y arrêterons que pour admirer une fois de plus la définition de Montesquieu : *la loi est un rapport nécessaire, fondé sur la nature des choses*. Aucune autre n'embrasserait plus largement toutes les acceptions dont le mot « loi » est susceptible. — Montesquieu a parlé de « nature » et de « nécessité ». Or, il s'agit de savoir s'il n'y a qu'une sorte de nécessité ; et, s'il y en a plusieurs, de quelle nécessité il peut s'agir quand on parle de la nature que nous sommes.

Bien que les lois de la digestion, de la circulation, etc., et les exigences de justice, de pudeur, etc., qui portent le nom de « morales », aient un terrain commun d'application dans notre humanité, elles

ne se rencontrent sur aucun point ni à aucun moment. Les lois physiologiques (qui sont au bout du compte « physiques ») expriment cette *nécessité de fait* ou cette constance de successions que nous avons vue plus haut ; tandis que la *nécessité de droit* qu'exprime les mots « justice », « pudeur », etc., n'a pas de base empirique et n'est point susceptible d'apparaître, comme dans les faits dits « scientifiques ». — L'équation morale que nous apercevons, sous le nom de « Droit », de plus en plus distinctement entre tous les êtres raisonnables n'apparaîtra pas plus à nos sens si jamais la justice vient à se réaliser sur la terre, que ne peut leur apparaître une équation mathématique. La nécessité morale, comme la nécessité mathématique, c'est de l'idéal pur ; bien qu'entre elles deux existe l'immense distance d'une définition de nombre à un acte de Respect. Plus intérieure encore que la pensée mathématique, la pensée morale décrète sa propre nécessité et la veut *immanente*. Elle n'aspire nullement à se rapprocher des choses, comme la pensée mathématique ; sinon pour les dominer.

Ce dualisme du physique et du moral, encore une fois, il ne faut pas songer à l'identifier. Mais dans la définition de Montesquieu y a-t-il quelque chose qui s'oppose à ce que les deux ordres coexistent dans une nature qui digère et qui pense ? Elle digérera en conformité constante aux *lois de fait* et pensera ou voudra en conformité absolue aux *lois de droit* : voilà tout.

On a parlé d'un troisième genre de lois, qui serait moyen entre les lois physiques et les lois morales ; et parmi ces lois, dites « sociologiques », nous citerons les lois très intéressantes *des trois stades* et de *l'hétérogénie des fins*. — Or, quand nous savons que la moralité a passé par les deux phases « religieuse » et « sociale », avant d'arriver à sa pureté actuelle ; quand nous savons que *les institutions survivent aux motifs qui les ont fait naître* et que, par exemple, le « pourboire » est une survivance des « dieux hospitaliers » ; sommes-nous tentés pour cela d'assimiler la Justice à des faits de chaleur ou de pesanteur et d'en faire reposer la nécessité sur le même principe d'induction ? — La part d'inertie qu'il y a dans les mœurs sociales et le jeu très lent des initiatives personnelles qui les poussent à plus de justice et de bonté expliquent cette *moyenne constance* que présentent les faits historiques. Or une telle « moyenneté », c'est une fente bien assez large dans l'His-

toire pour que la Liberté y rentre; et, si on pouvait la peser, on en retrouverait le même poids qu'il y a de Liberté dispersée dans toutes nos vies intérieures.

*
* *

A cette question, « des rapports existent-ils entre la Science et la Morale », certains savants répondent « non »; et ce n'est pas de leur part un mouvement d'humeur : ils croient que la Moralité se crée d'instinct ou socialement et que c'est assez des parents ou des hommes politiques pour endiguer les mœurs en deçà des limites où finit, soit la décence, soit la sécurité publique. Les prêtres et les philosophes pensent autrement. — A notre avis, la Morale existe comme discipline spéciale et comme Art, non moins qu'existe la Science. La Science ne fait pas la Morale, et la Morale est sortie de l'inconscient par une poussée tout autre que la curiosité scientifique : c'est entendu. Mais, bien loin que cette diversité signifie qu'on ne doit pas causer entre savants et moralistes, il sortirait pour tout le monde d'une telle conversation un profit essentiel. — La Science, qui transforme la vie économique, exerce par là même le génie des moralistes et leur pose des problèmes nouveaux, tels que « les rapports du capital et du travail », « la lutte des classes », etc. On peut même attribuer à la Science des influences plus directes sur les mœurs : au Ier, au XIIe, au XXe siècles de notre ère (pour ne pas remonter plus haut) la mentalité publique se montre bien différente d'elle-même; et à travers ces changements on distingue nettement l'empreinte de concepts scientifiques longuement élaborés. Les réactions de la science sur la croyance religieuse et morale ne sont pas contestables; et c'est surtout aux nouveautés biologiques ou cosmologiques qu'appartient ce pouvoir d'impressionner nos plus intimes convictions.

Toutefois on ne saurait attribuer à ces végétations adventices une place telle dans la vie intérieure, que le développement de la Morale et celui de la Science n'en fassent plus qu'un, ou que l'action ait à demander à la science, outre des conseils d'adaptation matérielle et technique à la Vie, des ressorts nouveaux et des règles fondamentales. La Science reste aussi impuissante à élaborer un sentiment de bonté ou de respect, que la Morale à fabriquer un morceau de sucre.

III. — La dialectique des Mœurs.

La connaissance morale, à défaut de l'induction, peut-elle s'acquérir par voie déductive? — Il y a beaucoup à retenir du procès qu'on a fait, par une seule et même assignation, à tous les systèmes de Morale à la fois. Toute connaissance qui prétend résulter d'un jeu de concepts sous la seule garantie du principe d'identité ne mérite qu'imparfaitement ce nom de « connaissance », et la connaissance morale moins que toute autre. Le contour des concepts est assez flou pour que nous les fassions illogiquement rentrer les uns dans les autres juste au moment où notre esprit croit les serrer dans l'étau des précisions verbales. Leur contenu empirique (leur extension) résiste bien mieux que leur contenu logique (leur compréhension) aux malentendus; et les positivistes pourraient bien avoir raison quand ils disent que la connaissance véritable ne porte que sur les faits. Ceux-ci s'identifient bien mieux dans une loi que les êtres dans un concept. Les lois les plus larges, mais qui restent pourtant vérifiables à l'expérience, seraient ainsi les vraies et sérieuses conquêtes de la Raison; tandis que les autres généralisations (plus encore en Morale qu'en Métaphysique) nous auraient été funestes.

Mais surtout, est-il certain que l'Humanité était tenue, pour assurer pratiquement sa conduite, d'entrer en possession d'un axiome suprême, duquel, par voie de raisonnement, se puissent tirer toutes les règles de notre action, soit privée, soit publique? Il aurait fallu en cette entreprise un concept, à la fois assez compréhensif pour contenir idéalement (à la façon d'une cellule-mère qui exprimera dans la portion de vie qui dépend d'elle toute sa richesse potentielle) tout notre devenir social, et assez précis pour qu'au cours de la Déduction ne survienne entre nous aucun malentendu qui (chose grave) compromettrait la bonté des jugements pratiques que nous cherchons.

Nous aurons plus tard l'occasion d'examiner l'un après l'autre les concepts qui ont prétendu jouer ce rôle d'un Implicite merveilleux, dont la fécondité ne connaîtrait pas de limites et, pendant que la Vie ne cesse de varier ses aspects, fournirait à son tour pour chacun de ces aspects ou *cas de conscience* la maxime nou-

velle et juste qu'il réclame. — Mais ce que nous pouvons dire tout de suite, c'est que ces concepts dominateurs (si « concept » il y a) n'étaient pas aussi différents entre eux qu'ils le croyaient. C'était des *points de vue* sur un fait aussi irréel qu'indispensable pour que notre pensée se rende *présente à elle-même*, avant de se « représenter » quoi que ce soit. Ce fait (ajoutons-le bien vite) n'est autre chose qu'une déclaration de spiritualité, qu'un acte par lequel la pensée se pose comme premier et principal fait, auquel tous les autres viendront emprunter, avec leur double cadre spatial et temporel, la possibilité d'entrer à la fois dans la conscience et dans la réalité extérieure.

Or, il aurait fallu, pour qu'une construction systématique de la Morale pût réussir, que ces points de vue (et tous les autres points de vue possibles) sur le fait de spiritualité fussent réunis en une seule intuition; mais cette intuition conciliatrice, semble-t-il, nous est refusée. — L'Absolu auquel les Stoïciens, Jésus, Kant, etc., ont cru pouvoir suspendre la Morale, ce n'est pas une aperception qui puisse résulter, comme nos concepts ordinaires, d'un travail d'abstraction sur quelque matière imaginative préexistante. N'étant pas un concept, il n'est pas étonnant que cette aperception n'ait pas reçu en Philosophie un nom moins vague que celui « d'Absolu ». Les Stoïciens l'ont précisé sous le nom de κατόρθωμα; Jésus l'appelait « Notre Père »; Kant s'est servi du mot « Raison » : tous ne s'accorderaient qu'à refuser d'identifier leur objet innommable soit au réel, soit à l'idéal, en ce que le réel et l'idéal ont d'opposé l'un à l'autre.

Mais les efforts qu'ont fait tous les mystiques et tous les philosophes pour s'approfondir à eux-mêmes l'Absolu ou pour l'éclaircir aux autres ne nous paraissent divergents que parce que chacun d'eux, ayant choisi son point de vue sur ce commun concept, introduisit aussi une nuance personnelle dans tous les jugements de valeur qu'il avait suspendus, non à l'Absolu lui-même logiquement inconcevable, mais au point de vue qu'il s'était donné à lui-même sur l'Absolu. A notre tour, en les lisant nous imbibons de la même nuance tous nos jugements pratiques parce que nous avons (provisoirement tout au moins) adopté le même point de vue. Les Stoïciens avaient vu l'Absolu sous son aspect pratique de « Rectitude inébranlable ». Jésus l'avait surtout éprouvé *affectivement*

(ce qui explique sans doute l'immense popularité de l'Evangile) et s'était servi d'une catégorie, « Notre Père », qu'Aristote n'avait pas prévue. Kant, bien qu'il ait fondé sa Morale sur une intuition d'universalité, s'est laissé principalement frapper (la Révolution a-t-on dit, n'y fut pas étrangère) par la « Personne humaine », en qui siège la Raison ; et c'est elle qu'il a vraiment placée au centre de son Œuvre, comme sujet et objet tout à la fois du Devoir.

*
* *

En tant que système de Morale, l'Empirisme à son tour ne vaut ni plus ni moins que les autres. C'est un point de vue sur l'Absolu, qui a son mérite. Les purs rationalistes avaient concentré toute valeur dans notre élément spirituel et faisaient peu de cas de tout ce qui diminue en nous son règne incontestable : le besoin s'est donc fait sentir de reconstituer le composé humain et d'embrasser, non sans quelque dédain pour la personnalité abstraite, toute notre réalité attachante et naturelle, qui avait été perdue de vue. — Mais comme, d'un autre côté, l'individu animal ne saurait être pris pour *unité sociale*, l'Utilitarisme ne pouvait aller jusqu'à biffer dans ses spéculations sur la Vie le coefficient spirituel. Cette reprise du spirituel sur le temporel et de la Raison sur l'individualisme effréné qui arrêterait net toute évolution humaine, c'est l'Altruisme qui la représente. On traite l'Altruisme, dans la Morale empirique, comme un *instinct supérieur*, inéprouvé de l'animal et absent du *grex* : c'est assez pour que l'idéal et le réel se resoudent substantiellement, sans que la profondeur de leur dualisme y perde rien.

Or, tout ce que les altruistes, au bout de leurs déductions, ont trouvé *bon* ou *mauvais* s'accorde pratiquement avec les jugements de l'Évangile et de la Raison Stoïcienne ou Kantienne. Mais cet accord, il n'en faut pas faire honneur à la Méthode déductive. Si, partis de principes que chacun regardait pour son propre compte comme « nouveaux », Spencer, Kant et Jésus ont abouti à des règles sensiblement communes en matière de solidarité, de mariage, de propriété, etc., c'est qu'au-dessus ou au fond de ces principes réside une Initiative à la fois immanente et créatrice dont notre pensée conceptuelle, malgré tous ses efforts, n'a jamais pu

enfermer dans des mots qu'un aspect partiel, qu'une émission refroidie et sans puissance de réalisation. Le sens commun, peu préoccupé de systèmes, appelle cette Initiative productive à la fois de choses et d'idées, spontanée et calculatrice, sensible sous une face et logique sous l'autre, « la Vie » : mais ce n'est pas sur un pareil concept, dont la fluidité défie toute analyse, que les philosophes pouvaient songer à établir l'édifice de leurs Morales. La Vie a horreur du système et rend fous tous ceux qui essaient de la capter[1]. En attendant que finissent ces tentatives de Morale systématique, l'Humanité se contente de « vivre » : elle fait son profit de tout ce que lui ont dit de *vrai* ses savants, de *bon* ses sages; mais elle ne méprise pas davantage un rayon de soleil ou une mûre sauvage.

Nous remarquerons ici, sans aucune insistance, que le travail dialectique, s'il n'est pas encore plus sous la conduite d'une volonté bonne que d'un esprit souple, risque de tourner mal. La Déduction nous a joué en Morale plus d'un méchant tour; et Malthus ou Machiavel se trouvent aujourd'hui assez disqualifiés pour qu'on puisse les citer en exemples. Bien qu'ils aient prétendu tous deux, en faisant brèche systématiquement l'un à la sincérité politique et l'autre à la sincérité sexuelle, poursuivre un bien supérieur à celui même de la sincérité, leur œuvre a prouvé tristement que le raisonnement ne vaut rien contre la logique immanente. — Ce n'est pas sous la conduite du principe de *non-contradiction* que la Nature se montre créatrice, mais sous celle d'un « accord avec soi-même » bien autrement profond et qui n'a pour contraire que le « mensonge ». *Naturel* et *sincère* ne font qu'un : la solidité du Monde et celle de la Conscience reposent sur un même fondement. Or il serait bien ridicule de penser que ce fondement n'est rien de plus que le principe formel d'identité, duquel nous nous servons pour forcer des concepts, dont nous avons tracé nous-mêmes les contours, à rester en dehors les uns des autres. — L'immoralité

1. La vie ne peut proprement s'appeler, ni un « fait » (elle est la source de tous les faits), ni un « concept » (elle échappe à notre pensée dès le premier instant que nous prenons en face d'elle une attitude d'abstraction). Nous aurons occasion d'examiner de plus près cette *excessivité* qui place la vie hors de toute atteinte conceptuelle, plus haut que tous nos points de vue de « positivisme » ou d' « idéalisme », de « matérialisme » ou de « spiritualisme », etc.

(Machiavel et Malthus l'ont montré) s'accommoderait, elle aussi, d'un tel principe. N'avons-nous pas vu qu'il n'existe une Morale dialectique que parce qu'il y a eu dans l'âme d'un Zénon, d'un Kant, etc., de très nobles partis pris? Mais autour de nous d'autres partis pris (ignobles quelquefois) s'efforcent aussi de prévaloir dialectiquement, auxquels nous n'avons rien de plus fort à opposer que la noblesse des premiers.

*
* *

Il y a pourtant un terrain social où la Dialectique reprend tous ses droits. Si les plus hautes lois de la Vie, celles qu'on appelle « morales », attendent seulement de nous, comme les humbles lois de la digestion ou de la pesanteur, que nous nous y soumettions sans la moindre supercherie, il y a des lois que nous faisons en commun, par un consensus qui tire toute son honnêteté de sa liberté. Ces lois tendent à promouvoir et à régler notre activité productrice, à retenir les initiatives de régression vers l'état d'incivilisation, à protéger les biens individuels, etc.; et ce qui va rendre maintenant à la Déduction son efficacité complète, c'est qu'il ne s'agit plus que de manier des concepts usuels, aux contours précis et dont l'usage n'est possible qu'à condition de les prendre constamment dans le sens fixé par le pays lui-même qu'il s'agit de morigéner. — Le législateur ne fait pas de Métaphysique, ni de pure Morale : il semble donc que la Logique rien que formelle qui le conduit ne doive connaître l'hésitation ni la contradiction. Et pourtant, là encore, combien se fait sentir la puissance de chicane qui (heureusement!) n'est ici-bas que la manifestation, par son contraire, de la *bonne volonté*! Quand une loi a été élaborée avec le maximum de justice qu'en chaque pays et chaque siècle il est permis de lui assurer, telle est la complication des intérêts en jeu ou la fécondité des stratagèmes au service de la passion, qu'il faut tout de suite l'appuyer d'un Décret, qui s'appuiera à son tour d'un Arrêté, sans qu'on soit bien sûr qu'une Circulaire d'extrême précision administrative arrivera à créer une entente dont la bonne foi pré-Adamique aurait fait, à elle seule, tous les frais! — C'est donc dans ce champ de la pratique extérieure, mais non dans celui des actions libres, que la Dialectique des concepts doit chercher son

triomphe : on ne résiste pas *socialement* à la Démonstration, soit parce qu'il n'entre pas facilement dans notre esprit que la Société a été fondée sur de purs sophismes; soit parce que, en cas d'abus, la Liberté spirituelle, triomphant des lois mauvaises, trouverait encore dans la constance Stoïcienne ou Chrétienne un asile inviolable à toutes les tyrannies.

Il faut certes tenir à cette fixité des concepts purement sociaux; mais le faut-il absolument, comme s'il s'agissait des bases mêmes de l'Ordre social? — Un temps fut où l'acte le plus saint était de tuer des Iphigénie pour plaire aux dieux; un autre, où l'on brûla des penseurs probes qui contrariaient des dogmes aujourd'hui caducs. Il n'y a pas si longtemps que l'horrible esclavage comptait parmi nos institutions les plus légitimes! Enfin, contre le concept officiel de Propriété, n'a-t-on pas vu, de nos jours, se former une conjuration troublante de justes aspirations et d'appétits moins honnêtes? — Ce n'est pas encore au point de vue sociologique que nous traitons des Mœurs : contentons-nous ici de remarquer que l'Évolution, qui poursuit son sûr trajet à travers tout ordre de réalités, social ou naturel, n'attend pas précisément de nous un concours dialectique mais une activité obéissante, moins verbale qu'affective, faite de renoncement plutôt que d'exaspération. Où en serions-nous, si contre l'intolérance religieuse la conscience moderne s'était entêtée, nous ne disons pas de *Science* (car nous avons vu plus haut qu'il y a d'utiles réactions de la Science sur la croyance morale ou religieuse), mais de discussions dialectiques? Et encore aujourd'hui notre unique espoir d'étouffer jusqu'aux germes de ce mal, qui ont peine à se dissimuler dans le silence de certaines âmes, n'est-il pas de leur opposer, sans contention, la séduction de notre respect pour toute pensée qui, ayant épuisé pour arriver à la vérité tous ses moyens critiques, se repose dans la sincérité? — Or l'évolution de la Propriété ne se fera pas autrement que celle de la Liberté; celle du Pacifisme non plus.

IV. — La Foi morale.

Nous avons reconnu, d'un côté, que la Science ne saurait créer la Moralité; d'un autre côté, que la pensée dialectique ne fait que tourner autour du Bien sans jamais rencontrer un point de contact

avec lui où finirait la recherche et commencerait l'Amour.

Y a-t-il à craindre, par suite de cette sorte d'agnosticisme dont il semble que soit frappée la conscience morale, que la Vie se trouve livrée au *hasard* dans sa région la plus haute (qui est aussi la plus intérieure)? Entre le sentiment d'Ordre et celui de Liberté, qui ont sur nous le même empire, une conciliation sincère n'est-elle pas possible? L'Ordre ne descendrait-il de la Nature que dans la partie solidifiée de nos mœurs et n'arriverait-il à l'âme de chacun de nous que mécaniquement, par voie d'imitation sociale? Le Bien, enfin, est-il *transcendant* à la manière d'un tyran dont il n'est permis de manger que les restes? Non.

L'Ordre n'est pas un fait social et ce n'est pas quand il y a eu dans notre monde un ensemble d'êtres qui communiquaient entre eux dialectiquement qu'il a commencé d'exister. L'Ordre objectif, celui qui se réalisa autour d'un spore microscopique et s'idéalisa dans les premières consciences d'anthropoïdes qui eurent l'heur d'appréhender sous leurs intuitions sensibles des rapports de pluralité, de situation, etc., n'est pas plus social qu'individuel : il nous précède historiquement comme logiquement, ainsi que tant d'autres réalités préhistoriques qui n'ont pas attendu pour exister qu'il y eût des êtres capables d'en prendre conscience? — Comment donc, en supposant que dans un groupe défini de consciences, clan ou cité, la Justice (qui est l'aspect pratique de l'Ordre) ne réussisse pas à prévaloir contre les survivances d'animalité, ne resterait-il pas possible à certains sujets d'élite de pressentir cette Justice, rien qu'idéale encore, et de vouloir qu'elle se réalise socialement? Volontiers nous appellerions cette poussée spirituelle de la Justice se faisant jour à travers l'Humanité, comme la Vie à travers les croûtes rocheuses, un « droit divin », non au sens historique du mot, mais parce que la Justice est réellement à base cosmique et n'emprunte pas sa force et sa solidité de nos constructions juridiques. Il y a dans la Vie autant de Justice latente que d'animalité potentielle. Il faut seulement lui donner le temps d'évoluer [1].

1. On trouve dans le livre de Ernst Mach, Erkenntnis und Irrtum, *Skizzen zur Psychologie der Forschung* (Leipzig, Ambrosius Barth, 1905), un curieux rapprochement entre la pensée animale et la pensée qui se cherche encore socialement. « La mémoire et la prévision assurent d'abord l'adaptation aux conditions biologiques; la pensée des animaux et même la pensée populaire ne dépassent

Que ce ne soit là encore qu'un point de vue sur l'Absolu, soit; mais ce point de vue qui s'appelle « la Vie », peut-on lui refuser une place parmi les catégories les plus appréciées? — Il y a une foi *animale* à la Vie, à laquelle si l'oiseau ne se confiait pas, il ne saurait plus voler; mais aussi et surtout cette foi à la Vie est *morale.* Bien différente de la pensée discursive et conceptuelle, la foi morale nous est congénitale, non issue du langage; mais, d'autre part, elle ne s'actualise dans notre entendement et ne se traduit dans nos actions qu'autant que nous nous prêtons librement et progressivement à l'accord qu'elle voudrait établir entre nos désirs d'individu et ceux de la Raison commune. — Entre la Raison pure et la Raison pratique, le passage nous échappera toujours logiquement (on n'en rendra jamais compte avec des mots); mais chacun l'éprouve en soi-même à l'état d'émotion, la plus subtile et la plus intérieure qu'on puisse imaginer, chaque fois qu'il fait passer à l'état de décision un vœu qui ne monte pas de l'instinct égoïste vers la volonté mais qui descend vers la volonté de plus haut que le lucre, que la pure curiosité et que la gloire même. Aucune science particulière n'est exigée à cet effet; et les consciences où la cohésion du *personnel* et du *social* (ce que nous avons appelé « Moralité ») se montre la plus forte ne sont point précisément celles où triomphe la puissance systématique des concepts. Bien qu'elle n'ait rien du procédé *discursif*, la Foi morale (ce fait est expérimental) met entre tous nos jugements pratiques une cohésion qui défie l'unité factice des concepts dialectiquement assemblés. C'est pour cela sans doute qu'on l'a appelée « un sens », « une voix », « un instinct supérieur », etc. — On trouverait dans maintes vies de paysanne, d'ouvrier, qui se fient à ce sens comme l'oiseau migrateur à son flair spatial, des exemples du triomphe de la « Logique des mœurs » sur l'autre logique. Chez ces simples, il s'en faut bien que le jugement se trouve obnubilé ou le caractère rétréci dans la gangue du conformisme social; mais les aspira-

guère ce niveau. La Science, toujours stimulée par les nécessités de la Vie, prend son essor définitif quand une partie de l'humanité, plus ou moins déchargée du souci des intérêts biologiques, peut enfin prendre pour but les intérêts de la pensée elle-même; mais ses procédés ne sont point pour cela changés. » (*Rev. philosophique*, année 1906, t. II, p. 532.) Pour Mach, la Vie est donc une Pensée qui va du réflexe aux plus hautes manifestations du Génie (ou même au delà) et dont la force l'emporte sur tout ce que nous appelons, dans notre vocabulaire scientifique, « loi » et « nécessité ».

tions réformistes, qui se font jour dans toute conscience attentive aux lenteurs ou aux reculs de la Justice ici-bas, prennent chez celles-ci une tournure plus heureuse. Au lieu des bavardages d'estaminet, des griseries révolutionnaires, c'est sur elles-mêmes et dans le milieu immédiat où elles ont un sûr crédit que va s'exercer ce double besoin (personnel et social) de réformisme, en dehors duquel nous avons vu qu'il n'existe pas de Moralité. Or, à se réformer ainsi soi-même jusqu'à ce que rien n'y bouge d'inconvenable, rien qui suscite en nous le besoin de mentir; à étouffer dans le champ, aussi petit qu'il soit, de notre rayonnement social les haines inclairvoyantes et les réclames dangereuses pour la santé ou l'ordre publics, pour la beauté de la jeunesse, etc., combien ces simples « bonnes gens » nous montrent plus de profondeur que le philanthrope à la mode n'en montre à retourner son champ électoral! Combien plus (pour qui sait sa Morale) il rayonnera dans ces humbles vies de beauté spirituelle et de courage intérieur!

Sur un plan moins effacé, il ne faut pas nous lasser de regarder Jeanne d'Arc : jamais l'Histoire ne donna, ni un pareil spectacle de beauté spirituelle, ni un plus frappant exemple de la puissance sociale de la Foi. — Or, ces « voix », qu'on nomme dans la vie courante « le sens pratique », ne changent pas de nature quand elles traversent, pour jouer en quelque crise des mœurs sociales leur rôle vital, quelque conscience d'élite : « sens pratique », « foi morale », « génie social », nous verrons bientôt que c'est, sous divers noms et à travers la mobilité des milieux historiques, la même poussée indomptable et généreuse de la Vie.

*
* *

Il faut cependant prendre garde que la Foi morale ne s'évanouisse en Mysticisme : elle est Raison, elle aussi, et doit rester naturelle comme la Vie. — A un tournant des siècles préhistoriques, longtemps après qu'il eut commencé d'y avoir ici-bas des êtres qui se nourrissaient et se reproduisaient, la Vie se regarda elle-même; et ce miroir intérieur dans lequel, d'instinctive, la Pensée devenait « réfléchie » ne se brisera plus. Mais dans ce nouveau statut s'installait un dualisme dont il faut saisir la profondeur, si l'on ne veut pas se perdre moralementdans les tumultes de

l'Histoire et logiquement dans la conciliation des notions premières. Les exigences de la pensée critique, en ce qu'elles ont d'excessif à l'Instinct, ne céderont jamais à celui-ci définitivement; et c'est ce conflit entre la pensée critique et la pensée instinctive qui a fait naître la mystique antinomie de l' « esprit et la chair ». La vie ne rétrograde pas et l'homme préférerait ne pas être que retourner à la bête.

Or la foi morale, bien qu'elle ne procède pas dialectiquement pour créer les croyances sur lesquelles se fondera l'action, c'est encore et très authentiquement la pensée critique : nous l'allons voir incessament. L'antinomie mystique de « l'esprit et la chair » devait perdre de son obscurité à mesure qu'avançait la réflexion. On s'est aperçu, bien après coup, que la Raison n'avait créé le langage que pour aboutir à la Société; et alors l'Humanité s'est apparue à elle-même plus riche, plus vraie dans cette nouvelle intégration qu'on nomme « sociale » que dans l'humanité individuelle. La spiritualité, à laquelle nous tenons par dessus tout, nous l'apercevons encore à travers les oppositions sociales du juste et de l'injuste, de la sottise et du génie, comme nous l'apercevions déjà dans la lutte contre la chair au sein du moi : mais elle a grandi et nous sentons que son sort se joue dans la lutte sociale bien plus sérieusement que dans notre travail d'épuration ou d'illumination personnelle. Ainsi, toute notre ferveur morale va se transformer en amour social; ou plutôt chacune de ces deux forces s'appuie sur l'autre, les méthodes s'unifient, la liberté et l'esprit social s'exaltent ensemble.

Il est remarquable que la Vie en créant des nations ne cesse pas de garder des précisions sans lesquelles le néant prévaudrait sur elle. De même qu'elle avait joint, dans l'individu humain, aux précisions de l'instinct un pouvoir de variations qui aboutissait pour chacun de nous à l'affirmation d'un *caractère*, les agrégats d'êtres personnels ont pris à leur tour une sorte de personnalité qui s'affirme historiquement et au fond de laquelle on trouverait, comme principe essentiel de différenciations, le langage. Les sociétés ethniques, c'est (au moins actuellement et pour une longueur de siècles que nul ne peut prévoir) l'ultime apparition de la Vie. Aussi ne faut-il pas s'étonner que les meilleurs d'entre nous, qui refuseraient d'abandonner la Vie sous quelque poids de

misères personnelles qu'ils soient accablés, s'offrent à mourir pour que vive la Patrie. Il n'y a pas à examiner si la propre Patrie dans laquelle la Vie nous a établis est plus ou moins bonne que les autres, c'est-à-dire (puisque le mot « bon » n'a ici d'autre sens sérieux que celui de valeur spirituelle) si son idéal l'emporte sur celui de tous les autres. La Vie n'a dit à personne ses idéales préférences : elle veut avant tout, elle veut exclusivement *vivre*, ce qui n'est possible (en ce monde) que dans une diversité, non seulement d'individus et d'espèces, mais même d'idéals.

Là ou finit positivement la Vie, le concept d'Absolu doit pratiquement se limiter. Ne mêlons pas trop la Métaphysique à la Morale. — Les conflits de nations éveillent un sentiment de Justice transcendante qui est plus respectable encore que le culte de la Patrie; mais la Vie, qui permet ces oppositions terriblement homicides, sait seule ce qu'elle veut et en mourant pour la Patrie c'est sûrement à elle que nous rendons notre âme. S'il y a eu des peuples martyrs, ils jouent peut-être le même rôle dans la vie intégrale que les martyrs personnels à qui il est bien peu de nations qui ne doivent le meilleur de leur histoire et leur plus sûr avenir. — Peut-être viendra-t-il un temps où la Raison, universelle par définition, introduira à travers la diversité des peuples on ne sait quelle concorde et unité mondiale; et cette Paix idéale doit être pour nous, non pas un rêve qu'on caresse, mais une Foi qu'on adore et qu'on sert. Or, rien ne peut hâter ce moment comme une franche séparation entre les deux logiques, celle de la Connaissance et celle de l'Action; entre la Raison dialectique, dont le pouvoir de systématisation ne s'applique qu'à des concepts sur lesquels tout le monde au préalable se serait mis d'accord, et la Raison pratique, plus intuitive que constructive, qui révère tout ce qu'elle ne peut plus critiquer, non point en tant que mystérieux, mais parce qu'elle se méfie de l'équation entre l'être et la pensée. La Raison pratique (le « Cœur » de Pascal) finira par s'apercevoir que, sous des modalités supra-sociales, la Vie continue (pourquoi l'intégration des choses s'arrêterait-elle brusquement ici-bas?) et que l'Absolu c'est vraiment elle[1]. Alors la Vie l'emportera dans la conscience des

1. « La pensée morale, a dit F. Rauh, a, selon nous, un objet, tout comme la connaissance théorique : tout comme elle, elle porte sur un *donné*. Il ne nous paraît pas certain, quant à nous, que ce donné soit tout entier de nature purement sociale ». (*Rev. phil.*, 1905, t, II, p. 25.)

nations sur tous les *a priori* de la Raison pure et ce triomphe ne sera pas seulement de spéculation, mais de sentiment et de volonté. Alors la Vie deviendra la *loi unique*, au respect de laquelle tous les peuples rappelleront un fou qui parlerait encore de guerre; le *dieu* qu'on ne voit pas mais qu'on suit ici-bas à ses traces d'êtres rampants, aquatiques, ailés ou raisonnables et qu'au-delà l'on aime encore.

Un mot encore sur le rôle doublement créateur que nous venons de prêter à la Vie. Si peu familier que soit le rapprochement que nous avons fait entre le Germe qui accomplit en silence son évolution intra-utérine et un Caractère qui gagne insensiblement en hauteur et en profondeur jusqu'au jour où nous le verrons émerger dans la foule indifférenciée et s'imposer à elle comme une force *sui generis*, nous ne pensons pas avoir eu recours ainsi, le moins du monde, au procédé mythique dont se servent quelquefois les philosophes pour se tirer d'une explication inachevable. Nous nous sentons au contraire dans une de ces positions solides où l'expérience interne ne craint pas de faire appel à l'esprit scientifique et défie ses démentis. — La Vie est une pensée qui se réalise inconsciemment. Il nous paraît impressionnant que les auteurs les plus recommandables se rencontrent là-dessus, après être partis de préoccupations tout à fait différentes et de points de vue divergents. On sait que Claude Bernard n'a vu finalement dans la biologie rien de nouveau ou d'excessif à la Physique que l' « idée directrice » qui commande l'évolution intra-utérine des êtres vivants [1]. Or, voici ce qu'écrit à son tour A. Binet comme conclusion à son article *la Pensée sans image* : « Je suppose que c'est le mot et l'image qui contribuent le plus à nous donner conscience de notre pensée. La pensée est un acte inconscient de l'esprit qui, pour devenir pleinement conscient, a besoin de mots et d'images.

1 Il est bon de rappeler les propres termes dont s'est servi Cl. Bernard : « Les actions chimiques synthétiques de l'organisation et de la nutrition se manifestent comme si elles étaient dominées par une force impulsive gouvernant la matière, faisant une chimie appropriée à un but et mettant en présence les réactifs aveugles des laboratoires, à la manière du chimiste lui-même.... C'est cette puissance ou propriété évolutive qui seule constituerait le quid proprium de l'œuf.... En disant que la Vie est l'*idée directrice* ou la force évolutive de l'être, nous exprimons simplement l'idée d'une unité dans la succession de tous les changements morphologiques et chimiques accomplis par le germe depuis l'origine jusqu'à la fin de la vie. » (*La Science expérimentale*, Baillère, Paris, 1878, p. 209-212.)

Mais, quelque peine que nous ayons à nous représenter une pensée sans image (et c'est pour cette raison seulement que je la dis inconsciente), elle n'en existe pas moins. Elle constitue, si l'on veut la définir par sa fonction, une force directrice, organisatrice, que je compare (ce n'est probablement qu'une métaphore) à la force vitale qui, dirigeant les propriétés physico-chimiques, modèle la forme des êtres et conduit leur évolution en travailleur invisible dont nous ne voyons que l'œuvre matérielle ». (*Revue philos.*, 1903, t. II, p. 152.[1]) « Simple métaphore », dit scrupuleusement A. Binet pour rester dans son rôle de biologiste; et Claude Bernard, à son tour, n'avait vu dans l' « idée directrice » qu'une préconception qui agit sur la Nature sans y entrer, qu'une « idée » dont il ne faut chercher le siège dans aucune conscience particulière. Mais n'y a-t-il pas dans l'accord à peu près littéral de ces deux savants sur la nature de la Pensée et sur son identité avec la Vie un témoignage dont la valeur objective n'échappera à personne[2]?

*
* *

Ceux que domine l'esprit dialectique s'étonneront qu'on accorde à la volonté le primat sur tout le reste de la conscience : « c'est par l'appréhension sensible ou intellectuelle, disent-ils, que nous sommes informés de la valeur des choses; et l'amour, surtout dans les choses morales, ne mesure sa puissance qu'à la netteté de vision avec laquelle un objet pratique (le tout d'une action, fin et moyens) se pose dans notre entendement ». Mais cela même est-il bien sûr?... Ne raisonnons pas *a priori* et descendons aux faits.

Dans les œuvres purement animales de la Vie, qui oserait dire que c'est par la connaissance que tout commence? Là le désir est premier, ou du moins il est impossible de distinguer chez l'animal un acte par lequel l'amour instinctif se déclare à lui-même « bon » l'objet qu'il va embrasser. La Vie, à l'heure créatrice de l'Amour, ne réfléchit pas : elle fait son entrée dans le monde par irruption, en chantant (voyez les nids!), avec une allure qui est tout le contraire d'un effort dialectique. — Sous cette forme supérieure de la

1. C'est nous qui soulignons.
2. A ces deux témoignages nous pourrions ajouter celui de M. Ribot, non moins formel et intéressant. (Voir *Rev. philos.*, 1914, t. II, p. 155 et 156.)

Vie que nous appelons « morale », il n'en va pas autrement : ou du moins le Désir y reste toujours premier. L'un des plus grands dialecticiens que l'Histoire ait connus, Pascal, s'est tourmenté jusqu'à en mourir pour trouver le concept duquel on pourrait déduire tout ensemble le dessin des lois cosmiques et les règles de la conduite. Or, Pascal, au cours d'une extase (la page des Pensées intitulée *Le mystère de Jésus* n'est pas autre chose) entendit, dans ce fond de lui-même où le Génie se noue avec l'Esprit des choses, une réponse qu'il faut noter avec soin : « Console-toi : tu ne chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé »[1]. Cela voulait dire ouvertement que le désir est souverain dans l'ordre des créations morales, comme dans celui des créations instinctives; que toute conscience qui « cherche » les premiers principes, qui les appelle à soi sous quelque nom ou quelque symbole que ce soit, mais sincèrement, σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ, en est, par ce fait même possédée. — Nous disons qu'elle « est possédée par l'Absolu », mais non qu'elle le possède. L'Absolu, en effet, ne peut pas être possédé par nous et il n'y a que les faits physiques, préliminaires de la Vie, de nul usage pour la conduite morale, qui se laissent conquérir scientifiquement.

Mais que l'on se garde de confondre le mot « critique » avec le mot « scientifique » ! Toute conscience qui cherche est dans l'attitude *critique*. Le désir animal n'a point ce caractère critique : aussi certain de lui-même qu'ignorant de sa fin, il déclanche sans hésitation les mêmes muscles d'action dans les mêmes conditions *physiques* d'existence (les seules qu'il connaisse). Au contraire la volonté de l'homme ne devient « bonne volonté » qu'autant qu'elle s'oriente à chaque pas et s'assure (dans des conditions d'existence bien autrement compliquées que pour l'animal) qu'elle regarde du côté de la Justice. Cette assurance, nous allons voir bientôt que ce n'est pas le syllogisme qui nous la donne; mais elle n'en est pas moins une assurance *critique*, c'est-à-dire qui succède à une inquiétude ignorée de l'animal et de l'homme en régression trop prononcée vers l'animalité[2]. L'esprit ne se pose en nous

1. *Pensées*, édition E. Havet, p. 544.

2. Comme on dit : « la pensée critique », on devrait dire « le désir critique »; et nous osons croire que c'est celui-ci, plus encore que celle-là, qui caractérise l'Humanité. Mettons de côté toutes les inhibitions sociales (si nombreuses!) de la coutume, de la police, de l'intérêt, etc., pour ne laisser en face de nos spontanéités animales que les inhibitions vraiment spirituelles, celles qui tendent au plein

qu'à l'état *critique*, c'est-à-dire d'inquiète recherche. C'est au-dessus de nous que l'Esprit devient quelque chose de stable et d'absolu, au bord de quoi expire notre pensée ; seule notre volonté y touche et s'y abandonne. Ce sentiment final *d'abandon* s'est mué, dans certaines consciences, en un sentiment de « Grâce » auquel ce n'est pas le moment de toucher. Mais, si l'on veut se préserver du fanatisme, il faut se tenir fermement à l'axiome de Pascal : *la seule raison pour laquelle tu m'as trouvé, c'est que tu me cherchais.*

Qu'on ne s'inquiète donc pas ici de Preuve, ni de Vérité : l'esprit critique ne perdra, au profit de la Morale, aucun de ses droits ; et rien n'est aussi loin de nos intentions que d'abandonner, sous le couvert de « foi morale », la direction des mœurs à quelque influence d'Occultisme cent fois plus dangereuse que les variations de la Morale dialectique.

Entre les termes *précision* et *certitude*, *vérité* et *sincérité*, *science* et *vertu* il n'y a qu'un même rapport : c'est toujours le même contraste qui reparaît dans ces accouplements de mots. La « précision » dans les faits entraîne la « certitude » dans nos jugements scientifiques ; mais toute certitude ne s'appuie pas sur une telle précision. L'esprit scientifique n'est qu'un certain amour de la vérité qui crée en nous une aversion pour tout ce qui se dit « vrai » sans pouvoir se préciser ; et par là il semble bien que la science nous prédispose à la sincérité ? Oui ; mais n'y a-t-il pas un autre amour de la vérité que l'esprit scientifique ? — Un secret ennemi qui nous tend la main par stratégie, afin de nous mieux trahir, nous donne conscience d'une fausseté moins démontrable sans doute que celle de « $3+2=6$ », mais *pire*. Or, les jugements de valeur, qui ont leur objectivité en ce sens que, si la duplicité dont nous venons de parler venait à apparaître, une telle apparition

exercice de nos facultés supérieures de science, d'art, de rêve religieux, etc. — Ce genre vraiment « moral » d'inhibitions ne cache rien autre chose qu'une prédominance affective, en nous, de la pensée sur la sensation, de « l'esprit » sur « la chair » pour employer les vieux mots. Or, remarquons bien que ce n'est pas la chance d'une rencontre adéquate avec l'Être irreprésentable que poursuit ainsi notre pensée ; que ce n'est pas l'espoir d'une *extase*, qui tient en haleine le désir spirituel et fait échec aux puissances de la « libido » (en entendant ce mot au sens le plus large qu'admettent les psycho-analystes). Non : c'est un élan purement affectif et inquiet vers la beauté spirituelle ou vers la vérité, une volonté de la poursuivre sans aucune assurance d'y atteindre. — Un tel élan et une telle volonté, nous l'appelons, par opposition au *désir animal*, un « désir critique », une « volonté de recherche » ; et nous croyons que rien n'est autant propre à l'homme que cela. C'est notre marque de race la plus décisive.

provoquerait entre tous les hommes qui existent, ont existé ou existeront une même réprobation, ces jugements, disons-nous, ont tous ensemble une cohésion qui n'est pas moins forte que celle des propositions qui s'intègrent scientifiquement. Seulement, ces deux intégrations ne sont pas de même espèce : elles représentent deux faces de ce que nous appelons « identité ».

Il y a l'identité *formelle*, dont nous nous sommes occupés précédemment. Mais il y a aussi l'identité *substantielle* qu'on nomme « sincérité ». Idéalement, cet accord avec soi-même qu'indique le mot « sincérité » ne serait pas moins parfait que celui qui se trouve dans la connaissance mathématique. Ce qu'on appelle « sincérité », ce serait idéalement l'abstention de toute parole tant que l'on n'est pas assuré que l'expression sera adéquate à la pensée, l'abstention d'activité tant qu'il n'est pas certain que le mouvement qu'on va faire est dirigé dans le sens du plus grand bien. Or une telle assurance nous est refusée par la Nature : nous ne pouvons moralement que nous *rapprocher* de l'équation rêvée sans y atteindre. Mais en revanche combien la sincérité est chose plus vivante que l'identité formelle! — En cette vie, toute mêlée de hasard et de Raison, la réalité extérieure et moins encore nos états d'âme, si fluides, ne se laisseraient enclore en paroles aussi distinctement qu'on dessine dans l'espace un contour géométrique. Il nous reste, à défaut d'objectives précisions, la ressource de retrancher avec courage de nous-mêmes tous les désirs et toutes les *mauvaises* raisons qui nous porteraient à mentir. Et, comme « erreur » n'est pas « mensonge », nous garderons au moins, en dépit des complications de la vie, tout le bénéfiée moral de la Sincérité. Nous n'avons, dans notre conduite, qu'à ne jamais nous départir de la *pureté d'intention*. La Vie fera le reste.

Avec le même droit que l'animal se fie à ses yeux pour voir et à ses oreilles pour entendre, nous pourrions nous fier sans réserve à l'absence en nous mêmes des désirs égoïstes et des sophismes de l'amour-propre, si nous étions sûrs d'avoir épuisé à cette purification toutes nos naturelles énergies. C'est cela que nous avons appelé la « Foi à la Vie », la même qu'ont les bêtes, mais revêtue chez nous de ses formes spécifiques et tranformée en *bonne volonté*.

En nous la Raison aperçoit quelques degrés de la Finalité universelle, dont le pur instinct ne nous avertirait pas le moins du

monde. C'est ainsi qu'elle nous fait obligation, par exemple, de subordonner les plaisirs immédiats à ce que les empiristes appellent « Intérêt » mais par quoi il faut entendre certaines exigences plus qu'utilitaires, auxquelles la conscience animale reste parfaitement étrangère. — Quant à l'achèvement de cette Finalité cosmique, rien qu'entrevue, et à l'intuition des fins supra-sociales, nous ne pouvons pas y compter naturellement. Mais peu importe. Quand nous aurons suivi naïvement la Vie jusqu'à l'accomplissement de nos devoirs les plus délicats et, généreusement, jusqu'aux plus dangereux, une suprême paix devrait nous envahir et ne plus laisser aucune place dans notre conscience au regret ou à la peur.

V. — La Casuistique et le Génie moral.

Nous avons dit que la Foi morale consiste dans l'accueil franc et immédiat du devoir qui se présente à nous; mais la Vie, qui n'a pas pour nous la même simplicité que pour les bêtes, ne nous interpelle pas avec la précision d'un chef qui réclame de ses subordonnés l'exécution des réglements établis. On pourrait dire que le plus souvent la Voix morale nous interroge plutôt qu'elle ne nous commande et que, pour une fois qu'elle aura parlé au mode impératif, cent fois elle ne fera que glisser dans notre conscience des « optatifs » qui y prennent exactement l'empire que leur accorde notre liberté. — Nous tournons, semble-t-il, dans un cercle vicieux; le Devoir est par définition envahissant, mais il n'entre que dans une âme qui, d'avance, s'est donnée à lui. En d'autres termes, le Bien, dans les conditions de notre existence, c'est le mariage mystérieux de l'Esprit et de quelque chose qui est encore « esprit », mais qui touche en nous aux spontanéités animales et à quoi nous avons donné le nom de « Raison ».

On a appelé « casuistique » les dialogues secrets qui s'engagent entre la voix de la Raison et nos spontanéités inférieures; et il s'agit de savoir si cette dialectique vivante est faite de raisonnements semblables à ceux que nous enchaînons logiquement sous la seule garantie du principe d'identité. Nous avons répondu d'avance à cette question : ce n'est que sur le terrain juridique ou

administratif que la Déduction trouve son emploi pratique, parce qu'il n'y a que là des concepts socialement arrêtés et des principes logiquement formés de ces concepts. Kant a bien prétendu que la non-contradiction confère à nos jugements pratiques eux-mêmes une valeur d'universalité à laquelle nous pouvons reconnaître d'avance que notre action sera bonne ou mauvaise; mais ce passage qu'on nous propose de la Raison pure à la Raison pratique n'est qu'une impasse. Il y aurait fallu, en dehors des deux seules évidences que nous connaissions, l'évidence formelle et celle du désir zoologique, une troisième évidence. Où la prendre?... La Vie de l'esprit est trop fluide et trop simple pour que nous puissions la figer dans des mots. Ce qu'on appelle des *jugements de valeur* (et la Morale n'est faite que de cela) mérite bien mieux le nom de « sentiments ». Or les sentiments se refusent au syllogisme. Resterait à savoir s'il n'y a pas pour l'honnête homme quelque boussole de salut entre le syllogisme et le sentiment zoologique.

Sénèque raconte (*Des bienfaits*, IV, 39) que Zénon avait promis à un homme de lui prêter cent deniers et qu'ayant appris après coup que son homme était à peu près un filou, il s'acquitta quand même de sa promesse. Le raisonnement de Zénon (s'il y eut là *raisonnement*) tirait toute sa vertu du sentiment qu'il s'était fait personnellement sur « la parole donnée ». L'on ne manquera pas de dire que pour tout honnête homme la joie morale de tenir un engagement *vaut* plus que cent deniers; mais ne pourrait-on mettre en face de Zénon un tout aussi honnête homme qui raisonnerait (ou sentirait) autrement? Prêter de l'argent à un filou qui fait litière de la confiance qu'on lui montre, cela pourrait bien dépasser la mesure de naïveté que la Vie attend de nous : elle a besoin, dans l'ordre social, que les dépôts soient rendus, autant qu'elle a besoin, pour notre seule intégrité personnelle, que nous tenions nos promesses. Le philosophe qui regarde le côté social du cas de conscience raconté par Sénèque éprouvera donc un tout autre sentiment que Zénon : qui lui en voudrait de ne pas confier sa bourse au voleur? La Justice et la Sincérité se valent : certains, même, diraient que la première renferme la seconde avec quelque chose de plus. — D'ailleurs, ce n'est pas en Logique mais seulement en Morale qu'il y a de *mauvaises* raisons. L'homme à qui Zénon prêta ses deniers ne croyait qu'à l'argent, mais il pouvait avoir de

la dialectique et ses syllogismes se seraient montrés aussi corrects que son cœur était pervers.

La Vie, pour nous, n'est pas faite d'autre chose que de cas de conscience : voudrait-on que l'esprit humain ne s'exerçât qu'à des efforts dialectiques dont la lenteur désespérerait la bonne volonté et entraverait l'action? — Ne cherchons pas des exemples : on les ramasse à poignées sur un point quelconque de la géographie des mœurs. C'est un magistrat dont la conscience ne s'accorde pas personnellement avec un texte de législation qu'il doit *hic et nunc* appliquer. C'est un serment dont on s'est lié imprudemment et dont la bonne foi elle-même exige qu'on se débarrasse. C'est une femme mal mariée. C'est un fils qui doit vivre constamment sous l'autorité d'un père indigne. C'est un prolétaire serré entre les oppressions du capitalisme et ses devoirs de loyale progéniture. Le Commerce est-il autre chose qu'un jeu de bascule entre le producteur qui cherche le prix de sa peine et le consommateur qui cherche la satisfaction de ses besoins? qu'une profession où le mensonge se croit chez lui et d'où personne, si une fée ne s'en mêle, ne sortira que voleur ou volé? C'est tout le monde, enfin, qui se sent, non seulement divisé d'avec soi-même par la vieille lutte de la chair et de l'esprit, mais contrarié par l'inertie sociale des mœurs et accablé sous le poids des consciences mortes quand il éprouve le besoin de réaliser dans son milieu immédiat un peu plus de justice ou d'innover quoi que ce soit en matière de religion. Or, qu'attendrons-nous de la raideur syllogistique pour triompher de ces antinomies dont toute la Vie semble faite?

La Vie, répondrons-nous, est seule capable de résoudre les cas de conscience qu'elle a ourdis elle-même ; il suffit de se fier à elle, avec une naïveté courageuse et jusqu'au bout. — Que deviendrions-nous, s'il nous fallait accomplir mentalement tous les calculs d'optique qui se rapportent aux mouvements de l'accommodation visuelle et réaliser volontairement le retrécissement ou l'élargissement du cristallin, présenter délibérément la tache jaune au seul endroit géométrique où l'image visuelle doit se produire? Sans doute, quand il s'agit d'adapter notre action à un enchevêtrement de circonstances aussi difficiles à démêler que le seraient pour notre volonté réfléchie les détails du mécanisme

optique, la Nature ne s'en charge pas toute seule. Ce qu'alors elle nous demande, ce n'est pas d'improviser des jugements de valeur et de les rapprocher en syllogismes pour qu'une conclusion pratique en jaillisse *logiquement* : elle garde ce soin pour elle-même et n'a besoin que de notre bonne volonté. C'est celle-ci qui dispose en nous-même la « table des valeurs » par un travail d'attention morale qui est d'autre genre que la curiosité scientifique[1]; mais, une fois dressée en nous et intimement consolidée cette table, non conventionnelle mais primordiale, les jugements de valeur se font inconsciemment et s'intègrent naturellement. La conclusion ne sera autre chose que notre décision volontaire, qui se prouvera « bonne » *a posteriori*, par un succès moral : un succès auquel les applaudissements extérieurs n'ajouteraient absolument rien, puisqu'il consiste dans la seule conscience que nous avons de notre bonne volonté.

La conscience qui s'est délibérément endurcie à la pitié, désaffectionnée de l'intérêt social, fermée à toute émotion spirituelle a contracté par là même une surdité morale qui l'empêchera d'entendre ces optatifs harmonieux que la Vie glisse à toute oreille qui s'y montre réceptive. Mais c'est nous-mêmes et nous seuls qui avons pu nous rendre ainsi incapables des résolutions qu'appellent tous les cas de conscience que le sort peut ourdir sous nos pas. — La Nature, en effet, ne se montre pas moins prodigue de *créations morales* (et toute action dans laquelle se résout heureusement un cas de conscience mérite ce nom-là) que de réalisations biologiques; mais dans les premières la Nature n'agit jamais qu'en partie double et appelle l'animal que nous sommes à l'honneur d'y jouer un rôle. Elle nous a fait naître sans nous à la vie zoologique, mais pour accéder à la vie morale il est indispensable que nous fassions preuve avec elle d'un pouvoir créateur qui s'appelle « Liberté ». La Réflexion est un pouvoir que nous ne pouvons (au moins essentiellement) nous donner : c'est elle qui est la vraie, l'unique « Grâce »; et c'est en nous servant de cette grâce, de concert avec la Vie qui nous l'a donnée, mais qui joue encore son rôle dans tous nos « cas de conscience », que nous édifions au

1. Dans une autre partie de notre ouvrage, nous pourrons aborder cette question : « comment se forme en nous la table des valeurs et sur quelles bases critiques peut-on décider qu'elle est vraie ? » Il y a là, croyons-nous, une question *religieuse*.

plus profond de nous-même un Caractère. — Arrêtons-nous là. Il ne faut pas pousser trop loin, au moins sur le terrain de l'Action, la recherche des premiers principes. Ceux qui l'ont fait n'ont jamais abouti qu'au fanatisme ; ou, comme les Gnostiques, sont retournés vers la bête.

*
* *

On parle aussi d'un Génie moral, supérieur à la foi morale qui permet à tout homme de traverser sans éclat, mais non sans gloire intime, les tentations de sa carrière mortelle. Ce génie moral, réservé à des hommes de grande envergure et placés par le sort dans de spéciales conjonctures historiques, ne nous paraît pas différer essentiellement de la foi : il y a pour les sociétés des passages critiques comme il y en a pour chacun de nous ; et l'on peut fort justement les appeler tous, sans distinction, des « cas de conscience ». Aux heures de l'Histoire où parurent un Confucius, un Moïse, un Jésus, un Solon, un Mahomet, une Jeanne d'Arc, un Luther, un Mirabeau, etc., il y avait *crise* dans les mœurs publiques ou dans la situation politique des contrées où chacun d'eux a vécu. Or, ce qui mérite vraiment le nom de « crise » ne se dénoue, ni par des voies dialectiques, ni par le jeu des lois en vigueur (de même, pourrait-on ajouter, qu'une crise n'est jamais rendue possible que par des influences considérables de perversité personnelle). La Vie, mainteneuse et médicatrice des sociétés comme de chaque unité biologique, a simplement joué son rôle naturel à ces heures critiques de l'Histoire ; et les mêmes divinations qu'elle suscite *à propos* dans toute conscience de simple honnête homme, elle les suscita en grand chez ces personnages extraordinaires. « Les mêmes », disons-nous, par le genre très délicat des faits psychologiques qui se passent aussi bien d'un côté que de l'autre ; mais l'intensité de vouloir et la hardiesse d'associations imaginatives qui se trouvent requises de ces divers Messies ou de la part du commun des honnêtes gens, l'ampleur ici et là des gestes commandés sont bien différentes. — Il est raisonnable de laisser le nom d' « Inspiration » à ce qui se passe dans les rares consciences créatrices de toute une civilisation ou d'une religion viable pendant des siècles. On se servira du nom de « Foi morale » pour désigner la rencontre, autant vulgaire que vénérable, de l'éternelle Raison avec chacune des bonnes volontés qui se comptent sur notre planète.

Demande-t-on, enfin, en quoi consiste la puissance créatrice du Génie moral? Ce ne sont pas les lois fondamentales de la Conduite, très peu nombreuses, qui sont nées de l'Inspiration descendue sur un Moïse ou sur un Confucius : c'est une application de ces lois dans des circonstances difficiles et à l'égard de toute une masse ethnique. Elles sont, disons-nous, en très petit nombre, ces soi-disant « lois » que l'on devrait plutôt appeler des *sentiments primordiaux*. Le sentiment de Personnalité, avec ses corollaires affectifs et intellectuels de justice, d'accord avec soi-même, de pudeur, etc., perça (nous l'avons expliqué dans un article précédent) chez les consciences tout à fait primitives qui ne jouissaient pas encore de la pensée discursive et ne pensaient que symboliquement. Les lois soi-disant « découvertes » par le Génie moral ne furent que l'éclaircissement de ces mêmes exigences, qui méritent bien le nom « d'éternelles » mais n'ont pu devenir sociales qu'en s'explicitant dans le moule de la Dialectique.

Les préceptes, déjà très compréhensifs, qui composent le Décalogue pourraient se ramener essentiellement aux trois ou quatre sentiments primordiaux que nous venons d'indiquer; et, si l'on veut arrêter les points cardinaux immuables de la « bonne Conduite », il n'y a pas lieu de s'enfouir dans un grand nombre de recueils sacrés dont chacun passe pour avoir inauguré ici-bas une ère nouvelle. C'est en Morale qu'il y a le moins de nouveautés absolues; et de toutes les formes du Génie aucune n'est plus difficilement créatrice que le Génie moral.

Nous ne saurions rien ajouter de plus important au sujet de *l'originalité* en Morale que cette réflexion : autant elle a paru sublime chez les grands Réformateurs, autant elle est commune par destination. Il n'y a, nous l'avons dit, d'autre moralité que celle que chacun se crée dans son propre fond en produisant, au milieu des complications sociales ou psychiques de la Vie, des actes qui, non seulement ne ressemblent que superficiellement à ceux du voisin, mais ne sont jamais des répétitions de nous-même. Ces actes ont beau avoir une espèce commune et porter le nom de « justice », de « bonté », de courage », etc.; ils sont bien plus *autres* que *les mêmes* quand ils se reproduisent à différentes heures de notre changeante histoire. Il ne nous est pas donné de revivre un moment, si court qu'on le veuille, de notre passé.

La réalité morale est la plus dynamique qui soit, y compris le Mouvement lui-même; et il ne faut pas s'étonner qu'Aristote ait identifié, en Dieu, ces deux concepts : *l'Acte pur* et *l'Immobilité*. Ce n'est pas, en effet, dans le monde des phénomènes que l'Activité arrive à sa n^e puissance; et c'est encore moins dans l'agitation mondaine que se déclare à nous la Liberté.

Dans les réalisations morales se montre une puissance créatrice tout autre que dans les réalisations biologiques. Quand il s'agit de perpétuer une « espèce », la Vie procède sans beaucoup de façons; elle fait irruption dans l'organisme reproducteur soudainement, à l'état de désir absolu qui est tout le contraire de la pensée critique. Mais pour l'action réfléchie et quand il s'agit de ce que nous appelions tout-à-l'heure « un cas de conscience », ce n'est plus sous cette forme spontanée que la Vie se montre créatrice; deux initiatives, là, vont se rencontrer, notre *bonne volonté* et la force géniale qui défie de haut, quand il s'agit d'associations aussi originales qu'il en est exigé dans chaque crise d'âme, notre raisonnement personnel. — Entre ces deux initiatives un colloque s'engage, intime et d'ordinaire court. Si la table des valeurs, dressée dans l'ordre que veut la Vie, n'était déjà clairement vue et librement acceptée par nous, le Génie pratique n'aurait plus rien à nous dire et notre conduite deviendrait la proie du hasard. Mais, lorsqu'il arrive à notre conscience de s'enrichir d'une belle action, ce n'est pas notre désir tout seul qui se montre créateur; c'est aussi et c'est surtout la Valeur; la Valeur, en tant que choisie par nous sans doute, mais aussi en tant que sa prédominance a été arrêtée éternellement et voulue bien au-dessus de nous. — Une fois investie par nous et en nous-même de son « en soi », cette valeur créatrice y opère à son aise, maîtrise les désirs opposés, repousse les valeurs inférieures; et un triomphe indivulgable s'accomplit, dans lequel notre orgueil n'aura aucune envie de se glisser. L'action qui va suivre sera une improvisation de justice, une maîtrise nouvelle sur nos spontanéités animales, etc.; or c'est de ces victoires chèrement payées que se crée en nous le « caractère » et c'est grâce à elles que nous devenons chaque jour un peu plus *quelqu'un*. Mais tout le monde sait combien il est plus difficile de créer en soi-même quelqu'un que de créer hors de soi quelque chose...

E. Récéjac.

La Méthode objective

(*Fin* [1])

II

Sommaire. — Valeur de l'élément physiologique considéré au point de vue introspectif. — Valeur de l'élément psychique considéré au point de vue physiologique. — La relation psycho-physiologique n'est pas efficiente. — Obscurité régnant sur la nature de cette relation. — Le sensorium comme organe de la vie psychique. — Réserves des physiologistes. — Position où se place J. Pawlov. — Faux concept de la psychologie. — Comment naissent les éléments psychiques; expériences avec les dits éléments en tant que composants du réflexe conditionnel. — Comment les enchaîne téléologiquement l'introspection une fois qu'ils sont formulés. — L'enchaînement finaliste des phénomènes psychiques répond à l'enchaînement mécanique de leurs conditions neuro-physiologiques. — Opinion de J. Pawlov sur la valeur de la psychologie introspective. — La psychologie objective selon W. Bechtereff. — Examen de ce point de vue. — L'élément psychique ne doit pas être observé libre, mais conditionné par l'élément physiologique auquel il succède. — Le phénomène psychique n'est pas *latéral* au phénomène physiologique. — La base physiologique de la vie psychique selon W. Bechtereff. — Ce n'est pas expliquer la vie psychique que de la rapporter à sa base physiologique. — Nécessité d'observer comment le psychique succède au physiologique pour que cette vie soit expliquée. — Restriction à faire à la thèse de W. Bechtereff. — Comment N. Kostyleff s'est efforcé de la compléter.

W. James se flattait d'aplanir toutes les difficultés par sa thèse du parallélisme; avec elle le psychologue et le physiologiste restaient libres, chacun dans sa sphère d'action. Il ne s'apercevait pas qu'en réalité il supprimait ces difficultés au lieu de les résoudre, car elles n'étaient plus visibles du point où il se plaçait. C'est de notre propre *Moi* que nous observons les séries qui se déroulent

1. Voir *Revue philosophique*, p. 297.

dans la conscience; ce faisant nous n'avons pas même le soupçon du travail qui s'accomplit dans le sensorium; telle est la raison qui fait que nous ne nous doutons pas de ce qui a pu avoir sur lui une influence, ni de ce qui a pu être posé comme condition causale. Des siècles entiers de labeur introspectif intense se sont écoulés sans qu'on ait attribué la moindre importance au travail cérébral coïncidant avec lui. Quand ce travail physiologique a été mis en évidence par le moyen de procédés objectifs, quand on a pu vérifier sur soi-même ce qui s'observe intérieurement, à savoir qu'il n'est nul besoin d'en avoir connaissance pour poursuivre sa tâche, alors il devint très naturel de considérer le physiologique comme concomitant ou parallèle de ce qui se passe dans la conscience.

Mais si le point de vue change, alors les choses se présentent sous un autre aspect. Si nous vérifions objectivement que lorsque se modifie l'état du sensorium se modifie aussi, sans exception à la règle, l'état psychique du sujet, alors son indépendance nous paraît illusoire. Regardé en soi, nous nous le figurons arbitre et seigneur, conscient et maître de ses actes; il nous paraît ainsi, parce que de cette position nous ne voyons pas la somme des relations qui le maintient attaché au fonctionnement du cerveau. Mais lorsque nous savons que la conscience résonne suivant la façon dont on en joue, quand nous savons que l'activité psychique répond à une énergie physiologique, que ses états les plus simples et que ses états les plus complexes supposent l'organisation préalable de processus physiologiques, ce qui nous paraissait concomitant, envisagé du propre *Moi*, nous paraît alors sous la dépendance de ce facteur externe; la subordination de la conscience à ce facteur est telle que nous n'en concevons pas une variation qui ne succède à une variation précédente de ce facteur, une modification sans modification préalable du même; pratiquement nous ne concevons pas son existence en l'absence de la base physiologique à laquelle elle est liée. Entre l'un et l'autre facteur il y a une relation, un nœud qui les maintient unis et indivis. Quand le physiologique est supprimé le phychologique s'estompe et s'évanouit.

Comment interpréter la nature de la relation qui maintient soudé le psychique au physiologique?

Autour de ce thème, en tous les temps fécond en discussions, les opinions abondent. Autrefois, elles se posaient sur le terrain méta-

physique; aujourd'hui elles sont plus proches des faits. Il n'est pas téméraire de croire que le succès obtenu par la doctrine du parallélisme dépend pour une bonne part de l'anarchie régnant en cet endroit et aussi de ce qu'elle ne se compromet ni pour ni contre aucun système. Mais comme elle ne répond pas à la réalité des faits, le problème du lien psycho-physiologique se pose à nouveau, et à chaque instant, pour ceux-là mêmes qui la professent.

Au premier abord le lien du psychique au physiologique paraît une relation de cause à effet, une relation du déterminant au déterminé. Toutes les fois que le physiologique se présente au-devant du psychique comme une chose sans laquelle il n'est pratiquement pas possible, il semble que c'est bien dans le physiologique que l'efficience du psychique prend sa racine. C'est ainsi que nous nous figurons que la réaction nerveuse d'une sensibilité spécifique, provoquée par l'excitation, cause la sensation. Ainsi cette cause *engendrerait* ou *produirait* la sensation par sa vertu propre, ou à la façon d'une *force occulte*.

Mais pour peu que nous y réfléchissions, nous reconnaissons que cette cause n'offre aucune ressemblance avec ces causes prochaines de la science expérimentale qui placent nettement en évidence, devant nos sens, le mécanisme de la succession. Nous ne percevons pas comment la sensation succède à la réaction. Dans l'intervalle de l'un à l'autre facteur il y a un vide, séparant la cause créatrice de l'effet créé. Cet espace sombre, la science expérimentale le comblerait, si elle le connaissait, par la série des transformations physico-chimiques s'opérant dans l'intimité de la sensibilité optique, par exemple, sous l'influence de l'excitation, lorsque apparaît en la conscience une couleur. Nous saurions alors que cette couleur s'accentue ou s'atténue selon que s'intensifient ou s'atténuent les phénomènes physiologiques *a b c d*; nous aurions ainsi devant les yeux le mécanisme de cette succession, les modalités du passage des phénomènes les uns aux autres.

Cependant la succession vue ainsi, nous ne dirions encore pas que le physiologique *produit* ou *engendre* le psychique; nous dirions que celui-ci succède à celui-là et de façon si invariable que par le premier, nous sommes à même d'expliquer le second. Une fois que nous aurons bien observé comment la couleur se modifie en la conscience, au fur et à mesure des changements physiologiques,

nous saurons prévoir ce qui doit se produire dans la conscience, en ce qui concerne la réapparition de cette couleur, par le fait seul que nous connaissons les changements physiologiques conditionnant cette apparition. C'est notre ignorance actuelle qui nous force à croire que la sensation sort par magie d'une vertu causale ; c'est parce que nous n'avons pas connaissance de *ses causes secondes* que nous prétendons faire intervenir la connaissance de *sa cause première.*

Nous laissant aller à notre première impression, nous disions même qu'au sein de la masse corticale réside la fonction élaboratrice des idées ; juger de la sorte est établir, entre le physiologique et le psychique, une relation métaphysique, non pas une relation expérimentale. La pensée vit d'une existence immatérielle et propre ; de même vit la sensation, même en son état le plus élémentaire. Ce qui crée le fait de penser ou de sentir, ce qui est consécutif à la réaction d'une sensibilité donnée, nous ne savons pas ce que c'est, et nous n'avons pas à nous préoccuper de le rechercher. Seulement le bon sens dit : il n'est pas de créations *ex nihilo.*

En tout cas, nous n'avons pas à rechercher dans le physiologique son efficience; nous avons à y trouver les antécédents nous permettant d'expliquer l'idéation comme nous fîmes de la sensation.

Ce que nous appelons état ou processus physiologique, au point de vue de l'observation pure, est idéalement réductible à une formule numérique de matière pondérable. Il s'agit d'établir, entre le développement de cette formule très complexe et le développement de l'idéation, des lois de succession nous permettant d'évaluer énergétiquement, dans le sensorium, les processus physiologiques; il s'agit d'observer comment, à leurs variations, font suite des variations psychiques; c'est de cette façon que nous arriverons à la prévision de celles-ci par celles-là. Ce qu'il ne faut pas, sous peine de parler avec une incorrection manifeste, c'est attribuer, à ce qui est physiologique, en soi, une vertu métaphysique que la science expérimentale condamne. Tout ce qu'il peut y avoir ici de pratiquement scientifique, ce sont les phases de la succession; rien autre n'est observable. La vertu créatrice est une invention arbitraire et personnelle. On vérifie un dégagement de chaleur, on constate un dégagement d'acide carbonique; jamais on ne démontrera expérimentalement que l'idée se dégage du processus physiologique.

Dans la succession efficiente qui constitue la thèse du matérialisme, la sensation et la pensée, le simple et le composé surgissent de l'activité physiologique ainsi que d'une nébuleuse; c'est vague et mystérieux; on a vu les phénomènes de la vie sortir ainsi du *principe vital*, la guérison sortir ainsi de la *vis medicatrix*.

En d'autres temps cette thèse, comme d'ailleurs celle d'un principe spirituel créateur des phénomènes psychiques, et à la fois cause du mouvement volontaire, et des nombreuses réactions organiques déterminant une influence psychique, nous éblouissaient. Aujourd'hui leur prestige se perd. Accoutumés aux pratiques de la méthode expérimentale qui font toucher, voir et sentir toutes choses, nous avons peine à concevoir, pas plus dans la matière qu'en dehors d'elle, des principes non réductibles à des formes perceptibles. Si nous consentons pourtant à admettre de telles conceptions, ce n'est pas sans nous rendre compte de l'obscurité profonde qui les environne; comparer les principes en question aux choses qu'on voit et qu'on touche ne peut donner que des mécomptes. De là la tendance à laisser en dehors de la marge ces questions abstruses; on les traitera incidemment, et comme de biais, quand on s'y trouvera obligé. Pour la généralité des investigateurs ce sont problèmes insolubles que ceux qui concernent certaines propriétés ou vertus d'une substance ne se mesurant pas à la balance, n'obéissant à aucun réactif connu; c'est exactement ce qu'on peut dire des efficiences créatrices des effets psychiques.

Malgré tout, que l'on se satisfasse ou non des thèses métaphysiques les faits s'imposent. Que nous cherchions ou non à expliquer la relation attachant la pensée à l'activité de l'élément nerveux, la vérité est que cette relation existe. D'une part l'expérimentation a fait ressortir la solidarité très étroite qu'il y a entre le fonctionnement du cerveau et les manisfestations de la vie psychique; d'autre part les sciences naturelles ont fait la démonstration splendide que l'évolution de cette vie psychique se fait parallèlement au perfectionnement du système nerveux. Tout nous porte à croire que l'activité psychique présuppose l'activité nerveuse, et nous ne voyons aucun inconvénient à tenir le sensorium pour organe de la pensée.

Mais, rapporter la mentalité à un *substratum* organique, cela ne

nous avance pas à grand'chose. L'éternelle question reste debout, et de la même manière. Comment l'esprit vient-il du sensorium? Comment le psychique se dégage-t-il du physiologique? Nous dirons que le sensorium est l'organe de la pensée : mais de cet organe nous ne pouvons avoir l'idée claire que nous nous faisons des autres organes en train d'accomplir leurs fonctions respectives. Nous disons du muscle qu'il est l'organe du mouvement parce que nous savons comment il le détermine en se contractant. Mais si nous ne savions pas qu'il le détermine, si nous ignorions qu'il se contracte, et si néanmoins nous persistions à lui attribuer cette fonction, le mouvement serait pour nous un mystère; la fonction motrice attribuée au système musculaire serait une vertu métaphysique. Ainsi faisons-nous pour le physiologique et le psychique. Nous sommes d'accord pour reconnaître que le second présuppose le premier; mais nous ne cherchons pas à découvrir de quelle manière il en dérive. On dit de tel organe : c'est le *milieu indispensable* pour que le produit sécrétoire s'élabore et se déverse. On dit de tel autre : c'est le *milieu indispensable* pour que le mouvement soit déterminé. La vérité pure est que nous ne pouvons réussir à concevoir le sensorium comme le *milieu indispensable à la pensée*, comme le *milieu sans lequel la vie psychique n'est pratiquement pas possible.*

Entre le physiologique et le psychique il y a un mystère. L'un n'est pas efficient de l'autre, et le psychique ne résulte pas d'une pure transformation du physiologique; il ne saurait être question d'une mutation de forme quand le physiologique est ostensible dans l'espace et quand l'acte psychique se passe en ce temps pur appelé conscience. S'il était permis de pénétrer dans l'intimité des intentions d'autrui, nous dirions que les physiologistes ont la conviction secrète qu'un seul et même déterminisme régit les deux classes de phénomènes et les enchaîne l'une à l'autre. Mais, vu qu'ils ignorent le *comment* de la chose, ils se maintiennent dans une attitude réservée, et ils attendent.

Depuis 1870, date du glorieux travail de Hitzig et Fritsch, on compte les tentatives entreprises pour pénétrer le mécanisme fonctionnel du sensorium. Ce n'est pas sans motif que J. Pawlov a dit que les physiologistes s'arrêtent devant le seuil du problème, comme s'ils redoutaient de le franchir. Tout ce qui n'est pas loca-

lisation de centres demeure interdit à l'investigation, et il est clair que nous ne savons pas comment fonctionne le centre dont nous venons de fixer la topographie; nous ne savons pas quelle est la résonance de sa fonction dans la conscience. Ainsi parle-t-on du centre de l'équilibre; cela ne dit rien sur la façon dont le corps s'équilibre, et nous passons comme si cette question n'était pas aussi physiologique que la première. Ainsi parle-t-on de centres optiques sans se préoccuper de vérifier la façon dont se développe génétiquement la fonction visuelle, comme si c'était affaire de l'âme et non la résultante d'un mécanisme physiologique. Amener le sensorium aux concepts de la physiologie semble vouloir le transformer. Aussi n'est-ce pas la science qui approfondit et qui met en évidence les mécanismes fonctionnels; tout au plus s'agit-il ici d'une science topographique assez comparable à l'anatomie ancienne qui, après avoir décrit les organes, se bornait à signaler les usages auxquels ils étaient destinés. Les causes d'une pareille réserve sont faciles à deviner. De ces mécanismes fonctionnels naissent les phénomènes psychiques; n'ayant aucune idée claire de la façon dont ils naissent, l'observateur, désireux de se maintenir dans les limites de la science expérimentale, ne se hasarde pas à en dépasser les bornes; il craint de se perdre en divagations spéculatives.

Personne mieux que J. Pawlov ne s'est rendu compte que le physiologiste s'engage dans l'inconnu quand il s'engage dans le psychique. Sortant du retranchement où les autres se tiennent, il soumet à l'expérimentation directe le fonctionnement central, usant à cet effet de méthodes d'investigation nouvelles, mais aussi objectives dans leur nature que celles qu'on emploie à l'étude de la réflectivité inférieure. Mais J. Pawlov ne se lance dans son entreprise qu'après avoir renoncé à connaître le psychique, comme si cet élément n'avait rien à voir avec la physiologie du sensorium, comme si cet épiphénomène n'était réellement pas réductible à des conditions physiologiques, comme s'il devait être étudié dans une région à part en indépendance absolue de celles-ci. Dans sa conférence au Congrès des Physiologistes de 1914, à Groningue (*Recherches sur les activités nerveuses supérieures*), il dit qu'on ne peut légitimement pas rattacher les phénomènes physiologiques, mis en évidence par l'expérimentation, avec les phénomènes psychiques;

pour lui la psychologie n'est pas une science suffisamment exacte pour qu'on puisse tenir un compte sérieux des données qu'elle fournit. Elle ne s'est pas jusqu'ici présentée, ajoute-t-il, sous une forme scientifique; ceux qui la cultivent ne se sont pas soumis à une discipline commune, comme il est de règle dans les autres sciences; les thèmes qui devraient constituer son objectif ne sont pas les mêmes pour tous, et les méthodes adoptées pour les recherches ne se sont pas montrées fécondes. A en juger par la marche des choses J. Pawlov estime difficile pour la psychologie de sortir de cet état; il entreprend l'étude de la réflectivité cérébrale comme si elle n'avait pas de résonance psychique, attendu que la science chargée d'indiquer les termes de cette relation reste à créer.

J. Pawlov, on le voit, se fait de la psychologie une idée très personnelle; il entend qu'elle devrait fournir au physiologiste certaines données; or, elle ne les possède pas, vu l'état lamentable de retard où elle se trouve. Ceci donne implicitement à supposer que le psychologique se constitue dans un monde à part du physiologique, les fonctions des centres nerveux supérieurs pourraient être étudiées en dehors de leur psychisme, comme si chacune des deux sciences se mouvait dans un orbe distinct. Ce jugement préalable l'induit à étudier la réflectivité cérébrale sous son aspect uniquement objectif, non pas parce qu'il n'y a pas de modifications psychiques résultant de son action, mais parce qu'on n'arrive pas à comprendre comment elle est condition déterminante. Rompus ainsi les liens, maintenant soudée l'activité psychique à l'activité du sensorium, il reste à espérer des progrès de la psychologie introspective qu'ils pourront systématiser la correspondance à établir entre l'une et l'autre.

Rien n'est plus distant de la réalité que cette conception purement intérieure de la science psychologique. Il est certain que la connaissance des phénomènes psychiques nous vient de l'introspection. Mais l'introspection nous montre ces phénomènes d'une manière libre, disjoints de toute condition, et comme surgis spontanément, tout à fait comme l'observation empirique du monde extérieur nous montre, par exemple, la sécrétion salivaire tantôt augmentée, tantôt diminuée, tantôt inhibée. Réduire à un thème scientifique cette sécrétion c'est la ramener à un mécanisme par la détermination préalable du quand et du comment elle augmente,

du quand et du comment elle diminue ou se trouve inhibée; réduire à un thème scientifique le phénomène psychique est aussi déterminer par avance les conditions physiologiques présidant à son apparition. Chacun des réflexes conditionnels, sans exception, au bénéfice de qui les réactions organiques s'adaptent aux variations du milieu ambiant, éveille son écho dans la conscience inférieure. La nature ou la manière d'être de cet écho demeurera absolument inconnue aussi longtemps que nous utiliserons l'introspection dans le but de la saisir. Par l'introspection nous pouvons nous rendre compte des résultats des grands processus, mais pas des éléments dont génétiquement ils résultent, et qui sont leurs préformateurs dans la conscience même; de ceux-là, par contre, nous pouvons prendre connaissance en observant comment ils se dégagent élémentairement des conditions auxquelles ils succèdent.

J. Pawlov n'a pas étudié le côté psychique du problème qu'il a posé et qu'il a résolu par une expérimentation impeccable. C'est pour cela qu'il n'a pas découvert comment il se fait que le sujet en expérience montre son appétence, tantôt pour le pain, tantôt pour la viande, tantôt pour l'eau, suivant les besoins trophiques de son organisme; comment le sujet adapte la quantité et la qualité de son suc gastrique à la richesse chimique de l'aliment ingéré; comment les sécrétions des glandes salivaires préparent le bol alimentaire et modifient ses conditions physiques pour en faciliter la déglutition, ou comment elles réagissent contre des agents nocifs. J. Pawlov constate que les chiens, dans la préhension de leurs aliments, se conduisent avec un discernement qui paraît inné; il constate que les sécrétions s'adaptent merveilleusement aux propriétés physiques et aux propriétés chimiques. Il sait provoquer l'une ou l'autre de ces adaptations en variant des aliments ingérés les conditions de l'expérienee; mais il s'obstine à ne pas vouloir observer les effets psychiques déterminés en la conscience par leur organisation centrale. Alors ce travail très vaste, infiniment complexe, étudié par nous sous le nom d'*expérience trophique*, et qui est le plus fondamental de la vie psychique, passe complètement inaperçu de J. Pawlov, quand il devrait ressortir de ses propres expériences[1].

1. R. Turró, *Origines de la connaissance*, Alcan, édit. Paris, 1915.

Sur ce point le physiologiste russe procède aussi illogiquement que celui qui voudrait étudier les mouvements du globe oculaire ou les processus ciliaires, indépendamment des phénomènes de convergence, d'estimation oculaire ou de projection visuelle. Il s'agit ici d'un phénomène psychique déterminé par des conditions de mouvement. Il en est de même pour les adaptations dont les conditions sont à déterminer. De là l'indication d'*expériences* qui ne peuvent être omises sous peine d'amputer le sensorium de sa fonction capitale : la psychique.

Si nous nous dépouillons de toute idée préconçue, si nous nous bornons à observer uniquement ce qui se passe dans la conscience inférieure quand le réflexe conditionnel s'organise, l'expérience apparaît claire et distincte; elle est claire et distincte parce qu'objectivement, c'est le réflexe même qui se présente. Nous mettons, par exemple dans la bouche du chien du pain sec ou de la poudre de viande; nous voyons consécutivement apparaître un afflux de salive abondant et dont la quantité est régie par la siccité même de l'objet. Entre une certaine réaction de la sensibilité gustative et une réaction organique distante, comme l'est la sécrétion salivaire, il s'ouvre une voie de communication; elle n'était pas originairement établie, comme c'est au contraire le cas pour les réflexes simples.

J. Pawlov observe que cette voie s'élargit par la répétition des mêmes actes comme si la réitération d'excitations identiques s'additionnait en une sommation neuronale déterminante d'un phénomène d'*élaboration centrale*, condition qui doit être établie au préalable pour que la voie conductrice nouvelle soit facile. Une fois le processus central réalisé il suffit d'un rappel, il suffit de l'aspect visuel du pain sec à l'heure du repas, pour que l'afflux sécrétoire réapparaisse. En un mot, nous nous trouvons objectivement en présence d'une adaptation sécrétoire à une qualité physique d'un aliment, adaptation déterminée par une condition physiologique : l'*élaboration centrale*. Mais ce que nous représentons, objectivement, comme une addition d'excitations, est vu subjectivement comme le souvenir d'excitations passées sommées et reproduites par l'excitation présente. A mesure que la voie s'ouvre, et atteint plus largement le noyau d'innervation des glandes salivaires, celles-ci, obéissant à son action centrifuge,

sécrètent davantage; il y a souvenir que la répétition d'actes, toujours les mêmes, fait disparaître la qualité physique du pain ou de la poudre de viande et en facilite la déglutition; voilà comment se formule en la conscience, par le moyen de conditions physiologiques préexistantes, l'expérience inductive de la salive ramollissant l'aliment sec.

A l'occasion d'une réaction de défense de la sécrétion salivaire, nous verrions se répéter les faits mentionnés dans l'adaptation de cette sécrétion aux qualités physiques de l'aliment. Quand est déposée sur la langue une goutte d'une solution acide ou caustique, on voit survenir une sialorrhée abondante. Si nous tentons d'expliquer le phénomène par ses origines physiologiques, il nous paraît que la nature agit ainsi dans le but d'atténuer, par le moyen de la dilution, l'action nocive. Mais si nous observons que chez les chiens qui viennent d'être sevrés ou qui sont encore allaités cette sécrétion de défense ne survient pas, notre supposition tombe. Au lieu de croire que la nature a commis un oubli, nous devons penser, au contraire, que dans ces cas, n'ont pas été préétablies les conditions qui président à la formation du réflexe. La prise d'aliments plus ou moins acides ou caustiques, donc doués de propriétés parentes à celles de la substance qui provoque brutalement la réaction au laboratoire, est l'acte qui procède à l'élaboration centrale de l'état qui ouvrira la voie nouvelle et qui permettra d'agir sur l'organe distant. Tandis que sa répétition ouvre un chemin dans les centres supérieurs et établit un contact entre des éléments jusqu'ici isolés, il se formule, par effet de conditions physiologiques préexistantes, cette notion d'expérience que la salive atténue ou neutralise l'action irritante. Il s'agit ici d'un acte de connaissance, imposé originairement par des conditions extérieures, par les conditions mêmes qui établissent l'action réflexe nouvelle.

La méthode introspective, à supposer qu'elle puisse porter l'analyse jusqu'à ces états primitifs, parviendrait tout au plus à nous montrer qu'ils étaient formulés dans la conscience; elle resterait impuissante à nous faire voir comment ils l'étaient. Il est nécessaire pour les saisir de se placer en dehors de la conscience et d'observer avec attention, en face de la condition physiologique, comment réagit en elle ce qui, objectivement, se présente à nous sous la forme d'un processus ouvrant d'une façon mécanique un

chemin entre des éléments nerveux auparavant isolés ou clos.

Cette connaissance une fois acquise, ainsi que d'autres, qualifiées d'élémentaires, l'introspection nous induit aussitôt à nous croire auteurs et agents de cette adaptation qui a utilisé la salive comme le moyen de ramollir l'aliment pour faciliter sa déglutition, ou d'atténuer l'action caustique par dilution. En intervertissant ainsi les termes de la question nous ne tenons pas compte que les données d'où résulte l'expérience se trouvent imposées à la conscience du dehors de la conscience même. Nous ne tenons pas compte non plus que l'acte même de la déglutition se trouve imposé, comme l'acte antérieur de l'insalivation, par des conditions physiologiques préexistantes coordonnant les synergies musculaires qui conduisent le bol alimentaire dans la chambre postérieure de la bouche, l'introduisent dans l'œsophage et le sac stomacal. Et comme nous ne tenons pas compte de ces données de l'introspection où ces voix de la conscience répondent à des actions extérieures, comme l'écho correspond à la réflexion des ondes sonores qui ont frappé la surface réfléchissante, nous nous figurons alors que dire : « *ramollir le bol pour l'avaler* », c'est relier les phénomènes téléologiquement.

En intervertissant ainsi les termes du problème, en prenant les choses au rebours de ce qu'elles sont, nous nous plaçons insensiblement au point de vue introspectif, et nous cherchons dans les phénomènes précédents la *raison suffisante des subséquents*. Cette ordination intérieure des phénomènes psychiques nous illusionne au point que nous nous figurons que sa *forme logique* constitue le véritable objectif de l'investigation scientifique. J. Pawlov, avec une idée très claire de l'esprit qui anime la méthode expérimentale, éprouve une invincible répugnance à se servir d'une pareille logique pour l'explication de ces réflexes. Il lui paraît arbitraire de raisonner sur ce que se propose le sujet de l'expérience, sur ce qui est son but; il estime inopportun d'orienter l'investigation objective sur des données suggérées par une observation subjective, illégitime toujours par son caractère personnel.

C'est là un des motifs les plus puissants qui l'obligent à faire abstraction de l'élément psychique, tel que nous le fournit l'introspection ; au lieu d'orienter la recherche, il la trouble. Il en est ainsi, en effet. Rien n'est plus l'opposé d'un critère expérimental correct

que ce point de vue téléologique. Étudier les phénomènes par leurs origines causales est chose fort différente que de rechercher la finalité à laquelle ils aboutissent; les deux façons de penser se repoussent et s'excluent.

Lorsque nous considérons comment le sujet arrive à savoir que la salive ramollit le pain sec, si nous avons cherché à nous rendre compte aussi de l'ordre trophique des stimulations en vertu desquelles s'établit la coordination des synergies d'où la déglutition résulte, nous remarquons ceci : la salive ne ramollit pas le bol pour la fin de déglutir, mais elle facilite la déglutition par le fait de cet amollissement. La perception de cet enchaînement logique ou intérieur ne répond pas à une *raison suffisante* mais à un enchaînement objectif d'ordre expérimental. De tout cela il résulte que ce n'est pas à l'observation intérieure de fournir des données à l'investigation physiologique; ce n'est pas elle qui peut l'orienter. Tout au contraire, c'est l'investigation physiologique qui nous permettra de mettre en évidence les conditions auxquelles succède l'élément psychique; c'est elle qui doit orienter les recherches à faire sur son conjoint.

W. James a dit que le caractère distinctif des phénomènes psychiques est la finalité. Même chose se disait des phénomènes externes quand ils n'étaient pas étudiés par leurs origines causales. Tout a une fin quand nous ignorons comment tout est déterminé par sa cause. C'est l'ignorance de cette cause originelle qui nous porte à imaginer *une tendance* ou une cause finale vers une convergence téléologique purement illusoire.

Vierges stériles! Bacon de Verulam appelait ainsi les causes finales. Elles sont telles parce qu'elles sont l'œuvre d'un artifice logique. Par elles nous expliquons subjectivement ce que nous n'arrivons pas à expliquer objectivement; cette façon de penser est radicalement vicieuse. L'*introspection est vicieuse* quand elle nous incline à croire que le phénomène psychique *B* apparaît parce qu'elle fixe en *A* sa raison suffisante; elle ne nous avertit pas que cet enchaînement intérieur n'est autre chose que l'écho d'un enchaînement extérieur, la forme logique succédant à une forme mécanique.

J. Pawlov ne conçoit pas que l'élément psychique puisse être expérimentalement rattaché à l'élément physiologique en tant que

lui succédant d'une façon invariable et constante ; il le regarde comme un épiphénomène flottant dans l'air à la façon d'un terme qui se serait détaché de la formule du processus physiologique. Il réclame de la psychologie introspective la donnée correspondant à ce processus, comme si cette donnée ne naissait pas du processus même, comme s'il s'agissait d'un phénomène intercurrent né dans un monde séparé du monde physiologique. L'introspection a en effet fixé dans les esprits cette conviction que les phénomènes de la conscience sont indépendants des phénomènes physiologiques. La question ainsi jugée d'avance, il reste forcément à chercher dans la conscience l'élément psychique correspondant à l'élément physiologique. Ce préjugé nous obsède, il a la force d'une tradition séculaire, et voilà comment il se fait que nous concevons le psychique comme *superposé* au physiologique.

Imbu de ce préjugé J. Pawlov ne se situe pas en une position nouvelle. Il n'observe pas que cette somme d'états dénommée conscience n'existe pas nativement, vu qu'elle est le produit d'une organisation préalable d'états physiologiques. Il ne voit pas que son développement, débutant dès les premières époques de la vie d'une manière vague et très simple, suit pas à pas les phases du développement fonctionnel des centres nerveux supérieurs jusqu'à ce qu'il atteigne au maximum de sa complexité. Et comme J. Pawlov ne considère pas la conscience comme ce qui résulte des processus en question, mais comme un fait primitif, il l'admet telle qu'il la trouve établie et formulée dans l'actualité. Dès lors, il ne peut correctement rattacher les données de l'introspection aux processus d'adaptation qu'une investigation rigoureusement objective a mis en évidence. C'est pour cette raison qu'il renonce à étudier le côté psychique du problème qu'il pose lui-même. Il y renonce non pas parce que ce côté psychique n'existe pas, mais parce qu'au point de vue où il se place, il se sent impuissant à le résoudre. Il renonce également à orienter ses propres recherches en faisant fond des données de l'introspection, attendu que ses raisonnements lui paraissent arbitraires, dépourvus de valeur expérimentale, purement personnels, comme ils sont en effet.

Il verrait les choses autrement si, faisant table rase de tout ce qu'il trouve préformé dans la conscience, sans qu'il sache comment cela s'est fait, il se limitait à observer élémentairement quel effet

psychique détermine chacune de ces adaptations dont il a établi physiologiquement les conditions. Il assisterait alors à la naissance de cette intelligence inférieure qui différencie les aliments les uns des autres, d'après leur composition chimique, et les adapte aux nécessités trophiques ; il apprécierait la somme des adaptations motrices et sécrétoires qui nous permet de les incorporer et de les préparer utilement ; il ne croirait plus que l'élément psychique est superposé au physiologique dans la hauteur de la conscience, mais il le considérerait comme un résultat.

J. Pawlov, d'abord par ses travaux sur les adaptations sécrétoires à la qualité et à la nature chimique des aliments, puis en faisant connaître l'ensemble des adaptations qui rétablissent l'équilibre de l'organisme lors des variations du milieu ambiant, a mis au jour un monde inconnu de phénomènes, et ouvert des chemins nouveaux à l'investigation ; il nous a rendu manifestes les racines organiques du psychisme inférieur, malgré qu'il en ait relégué le côté interne dans le domaine de la psychologie introspective.

La postérité reconnaîtra J. Pawlov pour un des grands fondateurs de la psycho-physiologie. Il ne faut pas le blâmer d'avoir fait abstraction de l'élément psychique dans ses recherches. S'il l'avait utilisé avec le critère qui commande actuellement il se serait mis dans l'incapacité de les entreprendre. Ce qui leur manque pour être complètes palpite dans l'esprit du lecteur comme dans celui de l'auteur qui l'a volontairement supprimé pour ne pas se perdre en divagations stériles. Sa situation étant donnée, sa conduite en ce point nous paraît très sage et très réfléchie.

La stérilité de l'effort introspectif a conduit un grand nombre d'observateurs à étudier les phénomènes psychiques par leur base physiologique. Ils sont persuadés d'arriver mieux à comprendre leur nature et leur structure en les rapportant au fonctionnement du sensorium qu'en se tenant à leur observation mystique faite dans l'intimité de la conscience.

On ne supprime pas le psychique, et on ne peut le méconnaître. Si on l'admet tel que le formulent en l'esprit les notions empiriques, et sans vouloir fixer son sens avec plus d'exactitude, vu que l'analyse intérieure ne nous enseigne pas grand'chose à cet égard, on renonce par là à son examen ; mais on peut reprendre son étude à un point de vue purement objectif.

W. Bechtereff a systématisé ce point de vue. La méthode à laquelle aboutit son labeur immense peut être résumée dans les termes suivants. Les processus physiologiques qui s'effectuent dans les centres nerveux supérieurs du système nerveux constituent la base de la vie psychique. La façon dont sont ordonnés ces processus, aussi bien que leur nature, peut être observée par des procédés purement objectifs, c'est-à-dire en faisant abstraction du témoignage de la conscience qui ne nous enseigne rien sur ce point.

« Les phénomènes neuro-psychiques ont une base matérielle. Tout n'est pas subjectif dans notre âme. Il y a dans le psychique un côté externe, et la science qui étudie ce côté peut justement être dite psychologie objective... Pour la psychologie objective il n'y a pas de sensations, pas d'images, pas d'idées; il n'existe que des processus d'excitation et de réaction, des traces fixées dans les centres nerveux, des associations de ces traces avec les impressions nouvelles, une élaboration de processus réactionnels sous l'action d'influences plus ou moins lointaines. »

Le point de départ qu'assigne Bechtereff à l'investigation est-il fondé et légitime? Les phénomènes psychiques peuvent-ils être réellement étudiés séparément dans le *sensorium* par leur côté externe, indépendamment du témoignage intérieur qui accuse leur existence en la conscience?

Tout d'abord il y a lieu de convenir que les phénomènes psychiques présupposent dans le sensorium des conditions sans lesquelles ils n'existeraient point. Il ne peut être fait abstraction de ces conditions quand on entreprend leur étude, sous le prétexte que la méthode introspective nous les présente libres de toute attache physiologique; il n'est pas admissible non plus que la vie psychique ne nous soit connaissable que si nous pouvons en faire l'attribution à une base physiologique.

Les choses doivent être acceptées telles qu'elles sont; et comme c'est la vérité que les phénomènes psychiques succèdent à certaines conditions déterminées, il est nécessaire d'apprendre comment on arrive à les supprimer ou du moins à cesser de les observer. En contrôlant la méthode objective par l'introspection ou la méthode introspective par l'objective il n'est pas dit que nous n'arriverons jamais à conditionner les phénomènes psychiques de telle façon

qu'on a fait des phénomènes physiques, chimiques, biologiques; or ceci est précisément ce qui constitue l'idéal de la science.

C'est de cet idéal que s'est inspiré Jean Müller dans sa découverte de la spécificité fonctionnelle des sensibilités externes. Dès qu'il eut mis en évidence que la note ou qualité de la sensation est indépendante de la nature ou qualité de l'excitation, il fut démontré que la condition déterminante de la qualité sensorielle dépend de la différenciation fonctionnelle propre de telle sensibilité et non de telle autre.

Les choses ne se peuvent concevoir autrement. La question à résoudre, en ce qui concerne la sensibilité optique par exemple, était de décider si elle était chargée de la transmission et de la réception des *qualités sensibles* appelées lumière ou couleur, ou si c'était la réaction à son excitation qui déterminait ces qualités. Or le grand physiologiste nous a démontré qu'à l'empoisonnement par la digitale ou le phosphore, à la contusion ou à la compression mécanique du globe oculaire, à l'excitation électrique, cette sensibilité ne donne pas une réponse autre qu'à son agent naturel; dans tous les cas sa réaction détermine psychiquement la lumière et la couleur. Il fut par là même démontré que la qualité sensorielle dépend de la réaction et non de l'excitation. On peut répéter la même affirmation pour l'odeur, la chaleur, la saveur, le son. D'ailleurs, si nous nous refusons à observer quel phénomène élémentaire apparaît dans la conscience quand on excite la rétine par la compression ou l'action électrique, comment tirer la conclusion que la qualité sensorielle dépend de la réaction spécifique de la sensibilité et non de la simple transmission de la *qualité sensible* dont les objets seraient supposés effectivement revêtus?

Restons dans le sujet. Jean Müller englobait sous la dénomination commune de sensibilité tactile la sensation de la douleur, de la pression, du chaud et du froid; il était tout à fait naturel de les estimer ainsi, étant donné que ces qualités, bien que différenciables introspectivement, se présentaient conjointement dans la conscience lorsque le tégument externe était excité.

Plus tard Blix, se servant de procédés techniques aussi ingénieux que délicats, put se persuader qu'il existe à la périphérie des points qui sont uniquement sensibles à la chaleur, d'autres qui le sont au froid, d'autres à la douleur, d'autres à la pression. Com-

ment aurait-il pu arriver à cette conclusion s'il avait renoncé à l'observation de la notion apparaissant dans la conscience avec la réaction de chacune de ces sensibilités spécifiques?

Si nous nous inspirons des résultats de l'analyse introspective nous nous sentirons tentés de croire que l'excitation de la sensibilité du revêtement extérieur évoque en la conscience un assortiment varié de qualités; ce serait préjuger d'une question physiologique ne pouvant être résolue autrement qu'envisagée d'un point de vue objectif.

Inversement si nous poussons le critère objectiviste à l'extrême, nous admettons qu'avec la connaissance de la base physiologique de vie sensible nous avons acquis tout ce qui importe à la science, nous ne voyons alors nulle nécessité d'observer comment succède le psychique au fonctionnement de cette base. Ce serait là préjuger des modalités de l'élément psychique comme si ce problème très élevé était dépourvu de tout intérêt scientifique.

Actuellement on attribue obscurément la faim à la nutrition des éléments cellulaires. Voilà ce que nous savons de la base physiologique du psychisme trophique, mais cette notion est encore beaucoup plus vague que celle que nous possédons sur la sensibilité de nos téguments. Il nous faudrait savoir comment, du fait de la nutrition des éléments cellulaires, le milieu interne s'appauvrit en eau, en sels, en hydrates de carbone, en graisses ou en matières protéiques, et de quelle quantité de chacun de ces éléments constitutifs il s'appauvrit; il nous faudrait savoir comment ces déficits parviennent à s'accuser dans les centres psycho-trophiques.

Dans cette étude nouvelle nous ne pouvons renoncer à observer ce qui se produit dans la conscience lorsque la consommation des graisses est activée par l'abaissement de la température du milieu ambiant; ce qui arrive lorsque, par l'intermédiaire de la saignée, d'une diaphorèse abondante, d'une diarrhée séreuse, d'une polyurie accidentelle, la quantité d'eau de l'organisme diminue notablement; ce qui arrive lorsque nous nous soumettons à l'abstinence du sel commun.

Les modalités qu'accuse la conscience trophique dans chacune de ces conditions, expérimentalement fixées à l'avance, passeraient inaperçues si notre observation ne s'y arrêtait pas. Si nous persistions à penser que ce qui importe ici est de connaître la base phy-

siologique de ce psychisme inférieur sans aller au delà, nous n'arriverions jamais à établir des relations déterministes entre les déficits en substances du milieu interne et les variations par quoi s'accuse la faim. Nous nous mettrions dans la situation de celui qui prétendrait étudier la vision en se refusant d'observer comment il répond subjectivement aux variations de l'excitation.

En ne faisant pas cas de l'observation de l'élément psychique, W. Bechtereff exclut de sa *psychologie objective* la vérité psychologique. Il ne s'agit pas ici de supprimer cette observation sous prétexte que l'expérience a très largement démontré que les phénomènes psychiques nous sont très imparfaitement connus lorsqu'ils sont étudiés au point de vue personnel ou purement introspectif. Ce qu'il faut (et tel est le problème de la méthode), c'est fixer par avance les conditions dans lesquelles cette étude doit être effectuée.

Il y a beaucoup de manières d'observer. L'alchimiste observait les transmutations de la matière. Mais il ne savait comment procéder pour faire œuvre utile; il ne le sut que lorsque la science chimique, ayant pris corps du fait de la méthode, eut fixé le point de vue d'où ces transformations devaient être observées.

D'autre part, celui qui s'absorbe en soi-même, dans la contemplation de ses propres états, n'arrive pas à comprendre qu'il les observe autrement qu'un autre; celui-ci voit les siens autrement qu'un troisième; c'est qu'ils ne se sont pas conformés à *une certaine manière d'observer*, qui s'impose à tous comme une discipline commune, comme une méthode.

Telle est la question primordiale qui demande une solution. Supprimer l'observation du phénomène psychique parce qu'elle n'aboutit pas à des conclusions acceptables universellement, en raison de la façon très personnelle dont cette observation est pratiquée, serait aussi peu fondé que de renoncer à entreprendre un voyage jusqu'à un point déterminé sous ce seul prétexte que la route pour y conduire n'est pas tracée.

W. Bechtereff préjuge de la nature du phénomène psychique au lieu de l'examiner avec l'attention qu'il mérite. Il ne conçoit pas le physiologique et le psychique comme deux phénomènes mais comme un seul et même *phénomène neuro-psychique*. Il imagine qu'être *adhérent* au physiologique, inséparable du physiologique,

et subsister avec lui sont une même chose; et voilà comment il arrive à formuler l'hypothèse abstruse de la latéralité d'un même phénomène.

Il faut, avant tout, reconnaître comme véridique que ce qui est psychique n'est pas physiologique, et que ce qui est physiologique n'est pas psychique. Leur inséparabilité est de même nature que celle qui assemble le conditionné à la condition. La lumière réfractée est inséparable du milieu qu'elle traverse sans que le milieu et la lumière soient une seule et même chose; au contraire, l'explication scientique du fait présuppose la distinction préalable de l'un et l'autre termes.

En somme, tant que nous ne distinguons pas l'élément psychique du physiologique, ils se présentent à nous sous la forme d'une simultanéité obscure; ce n'est que lorsque nous les concevrons comme une succession qu'il nous sera possible de poser le problème de la relation qui les unit.

W. Bechtereff conçoit la base physiologique de la vie psychique sous l'aspect d'un réflexe extraordinairement complexe. Dans les arcs des réflexes simples la direction du courant est anatomiquement fixée par avance; dans les réflexes neuro-psychiques elle est modifiée par l'excitation ou l'incitation antérieure qui a laissé sa trace; cette modification centrale se dénomme *l'expérience personnelle*. Certaines actions du monde extérieur, certains actes de notre propre organisme, par leur répétition, établissent une organisation d'états neuro-psychiques; le sensorium ne saurait se comporter de la même manière, avant cette organisation, que lorsqu'elle est effectuée. Une réaction de défense, par exemple, n'est pas possible chez l'enfant; on la constate chez l'adulte. L'excitation externe constitue pour celui-ci un danger; elle détermine la reviviscence d'états antérieurs qui fixent la direction de la décharge de telle façon que les muscles reçoivent l'influx nerveux sous une forme particulière que nous appelons défense. Un effet semblable ne peut être déterminé chez l'enfant; chez lui cette organisation centrale n'existe pas; les effets de l'excitation seront diffus ou incohérents.

De même les effets de l'agent lumineux sur la rétine ne seront pas identiques, chez le sujet qui vient d'ouvrir les paupières, ou chez l'aveugle-né récemment opéré, que chez l'individu qui possède

la faculté de l'accommodation visuelle. Tandis que chez le premier il n'est déterminé que des photoscopies amorphes, des images distinctes sont évoquées chez le second grâce à l'organisation réalisée par les expériences antérieures. Pour nous faire une idée de la nature de cette organisation centrale nous devons considérer que chaque élément périphérique, par rapport à l'impression, est le point de départ d'un réflexe qui tend à se fixer indépendamment des autres; nous arrivons ainsi à nous rendre compte que la rétine n'est pas chez l'adulte, comme chez l'enfant, un organe passif de réception des impressions externes, mais un organe soumis au pouvoir de l'innervation musculaire qui fixe par avance des points de réception, esquisse des contours et forme des images.

La conception schématique de la base physiologique de la vie psychique, tracée par W. Bechtereff, réduit élémentairement à un même mécanisme les processus les plus complexes de cette vie; elle subordonne l'élément sensoriel à l'élément moteur, elle répond à la réalité vivante qui résulte de l'investigation objective. Elle est vraiment géniale par son amplitude et sa fécondité, et par le fait qu'elle ouvre à la science des horizons nouveaux. Mais si ce travail est de la plus grande valeur au point de vue objectif il a été improductif au point de vue psychologique, parce que l'observateur s'est abstenu de relier, méthodologiquement, les états de conscience à leurs mécanismes physiologiques. Dans cette œuvre il y a un côté clair et un côté obscur.

Il est légitime qu'on s'efforce à jeter du jour sur certains points de ce côté sombre. Pour l'éducation des réflexes, par exemple, c'est toujours au point de vue génétique que l'on examine les questions qui s'y rapportent. Or, en général, la psychologie n'est pas sortie avec grand profit de ces tentatives essentielles. Les véritables problèmes psychologiques demeurent sans solution et la plupart n'ont même pas été posés depuis que la thèse se développe. On devine qu'ils sont subordonnés à un *substratum* organisé dans le sensorium par les expériences et que leur existence est liée à ce substratum. Mais on ne s'est pas avancé d'un pas de plus dans le but d'expliquer, dans la mesure du possible, comment il se fait que les phénomènes dont l'ensemble constitue la vie psychique sont élémentairement ce qu'ils sont, comment s'édifie le *complexus* par leurs combinaisons ou leur mise en relations réciproques, enfin pour-

quoi cette seconde partie du problème, irréductible à un enchaînement expérimental, doit être livrée à l'interprétation libre.

Rien de plus certain, par exemple, que sans une organisation centrale préalable d'états fixant la décharge sur certaines synergies musculaires réglant l'effort à déployer, mesurant l'extension du mouvement, déterminant la forme de ce mouvement, la réaction de défense ne serait pas possible. Cette façon de motricité n'est pas native. Elle suppose un travail antérieur et ce travail s'est effectué conformément au plan qu'en a tracé W. Bechtereff.

Reportons-nous en arrière, aux temps où cette préparation physiologique n'existait pas; alors tous ces mouvements, maintenant si sagement adaptés à une fin mécanique, étaient désordonnés, diffus, incohérents. Cet état de cécité ou d'ignorance musculaire s'est mué en un état de savoir qui a conféré au sujet la domination de son appareil locomoteur.

Cette mutation n'est pas l'œuvre d'un être superposé. Elle résulte des processus mêmes que W. Bechtereff a décrits sans nous expliquer comment elle en résulte. Lorsque ces processus n'avaient pas débuté il n'existait ni connaissance musculaire ni connaissance de la situation des muscles. Ces notions ont été acquises depuis lors.

Comment le sujet a-t-il pu les apprendre? Il y a ici une connaissance, un phénomène psychique; il n'est pas apparu dans la conscience d'une manière spontanée ou à la faveur d'une vertu occulte, qu'on l'appelle esprit, qu'on l'appelle matière, mais par la médiation de conditions physiologiques préexistantes. Ces muscles qui se contractent sous l'action de stimulus périphériques ou sous l'action d'une réflectivité inférieure sont arrivés à se contracter par effet d'excitations psycho-motrices. Ces contractions qui portaient les orteils ou les doigts les uns en flexion, d'autres en extension d'une façon incohérente sont arrivées à se coordonner, à fléchir ou à étendre les orteils, à ouvrir ou à fermer la main; l'aptitude à la répétition des mêmes actes est acquise.

Comment la perception de ces coordinations à-t-elle germé dans la conscience naissante? Cela ne s'est pas fait par inspiration native, mais c'est par l'entremise de processus antérieurs que s'est dégagée cette notion. C'est de la même façon que nous avons vu intervenir, dans l'établissement des réflexes de J. Pawlov, la commémoration de la répétition d'excitations identiques et l'expérience

du souvenir d'une relation entre la siccité du pain et la réaction glandulaire.

C'est suivant le même mode, et pas à pas, que se formule la perception de l'effort et de sa mesure, celle de l'extension du mouvement, celle de sa forme. Lorsque nous nous mettons en devoir d'observer génétiquement, en passant toujours du simple au compliqué, comment le psychique va succéder au physiologique, nous nous heurtons soudain à la merveille du mouvement volontaire; ce nous paraît œuvre de magie qu'il existe dans l'esprit du sujet la perception du mouvement circulaire, celle de la ligne droite ou de la ligne brisée que nous traçons à volonté. Nous avons renoncé à observer l'élément psychique succédant à des conditions de prime abord très simples, puis plus compliquées, enfin très difficiles à rechercher; par ce renoncement nous nous sommes volontairement éloignés des véritables sources de la connaissance; nous en sommes maintenant à une distance telle que nous ne concevons plus que l'idée d'espace puisse naître génétiquement du mouvement. Nous nous figurons que la direction du mouvement même, ainsi que sa forme, ne sont possibles que si la notion d'espace est supposée préexistante mystérieusement dans l'esprit.

Suggestionnés par le préjugé qui obsède l'école objectiviste nous renonçons à observer comment le psychique fait suite au physiologique, bien convaincus que la connaissance de sa base physiologique suffit. Mais comme cette succession réellement s'opère, qu'on l'observe ou non, les processus vont en se compliquant extraordinairement, et l'esprit se présente à nous sous une forme telle qu'en dehors de lui il n'est pas possible de fournir une explication du mouvement volontaire. Nous avons alors interverti les termes du problème et nous voici forcés d'expliquer, non pas le psychique par le physiologique, mais le physiologique par le psychique.

Le reproche de stérilité fait à la méthode objective appliquée sous la forme prescrite par W. Bechtereff pour expliquer le mouvement volontaire comme une simple dérivation du processus physiologique peut être généralisé, à plus forte raison, si l'on envisage tous les grands processus de la vie psychique.

Pour tout esprit qui réfléchit et qui n'a pas perdu le contact avec la réalité vive, il se dégage irréfutablement de l'œuvre du savant

russe que, dans ce qu'elle a de plus élevé comme dans ce qu'elle a de plus simple, la vie psychique suppose une base physiologique. Mais si le psychique présuppose le physiologique la thèse du parallélisme s'estompe à nos yeux comme un nuage qui perd ses contours et se dissipe.

Alors on ne peut plus concevoir la série subjective comme superposée à la série physiologique ; c'est un dérivé ; c'est quelque chose qui vient après elle, qui lui succède. Une fois formulé ce grand principe en tant que point de départ de l'investigation, principe latent en l'esprit de tous les physiologistes, des neuropathologistes et du grand nombre de ceux qui n'ont pas opéré le divorce de l'âme et du corps, nous devons tenir pour posé que rien, absolument rien, n'apparaît dans la conscience sans que ses conditions génétiques aient préexisté dans le sensorium.

Il se peut que ces conditions nous soient inconnues ; il se peut que nous n'arrivions à les soupçonner que lorsque nous posséderons les moyens de les découvrir. Mais *a priori* nous devons admettre leur existence comme l'idéal de l'investigation possible.

Le chimiste ne doute pas que des éléments minéraux dont se compose l'albumine résulte ce principe immédiat, bien qu'il ignore comment il en résulte, bien qu'il ne sache pas le reproduire. De même il ne nous faut pas douter que les faits psychiques les plus étrangers en apparence à tout mécanisme physiologique supposent pourtant l'existence de ce mécanisme ; sans lui ils ne seraient pas.

Rien n'apparaît en la conscience d'une manière spontanée ; et comme spontané nous devons considérer tout ce qui, sinon pratiquement, du moins théoriquement, n'est pas réductible dans ses origines et dans son développement à des facteurs d'ordre objectif.

Nous découvrons formulé en notre esprit le sentiment du réel : c'est une chose qui n'a couleur ni son, qui n'est sapide ni odorante. Or le fait même de la trouver formulée pose *ipso facto* la question de savoir comment cela s'est produit sous l'action de conditions physiologiques préexistantes. Nous trouvons établie dans notre esprit la certitude inébranlable que nos sens ne réagissent pas d'une manière autochtone ; ils ne réagissent que sous l'action d'une cause. Nous n'irons pas expliquer le fait métaphysiquement par la seule raison qu'il est insoluble sur le terrain de l'expérience ou du moins paraît tel.

L'apparence est fallacieuse. Le fait suppose une base physiologique qui, une fois connue, nous permettra de poser expérimentalement un problème qui semble de nature exclusivement métaphysique.

L'introspection nous présente les éléments sensoriels organisés sous la forme d'images. Mais les conditions qui ont présidé à cette élaboration centrale sont d'ordre physiologique. Quand on les connaît il est possible d'observer comment et de quelle manière se présente tout ce qui résulte des phases objectives en question.

L'espace, l'idéation, la pensée sans images, tout suppose une base physiologique. L'expression la plus achevée, la plus complète, de la vie psychique est ce que nous désignons sous le nom de conscience. Mais la conscience n'est pas autochtone; ce n'est pas une voix qui nous parle de soi-même, mais c'est une voix qui répond au processus neuro-physiologique.

W. James nous a décrit, en des pages grandiloquentes, le *courant de la pensée* comme une activité interne qui va se développant sans discontinuité avec ses franges de transition, ses pénombres et ses clartés; rien de cela ne répond à la réalité vivante; l'imagination introspective est seule intervenue pour concevoir la chose comme étrangère et simplement parallèle au travail cérébral auquel elle succède en réalité.

En résumé la conclusion capitale et transcendante qui se dégage de la thèse de W. Bechtereff est celle qui se trouve transcrite ici, bien que l'auteur ne l'ait pas énoncée concrètement. Mais avec elle ne se trouve formulée qu'en partie la théorie de la méthode à laquelle doit s'adapter l'investigation psychologique. Nous savons que le psychique présuppose le physiologique; nous avons à nous préoccuper en outre de rechercher comment le physiologique impose le psychique, comment il le maintient rattaché à sa base matérielle.

Le savant russe s'arrête en chemin; il ne paraît pas se rendre compte de l'existence de cette seconde question, aussi fondamentale que la première. C'est la raison qui fait que sa *psychologie objective* est dépourvue de contenu psychologique.

N. Kostyleff, qui a fait connaître au monde latin l'œuvre de l'école russe (jusqu'alors fort incomplètement présentée dans des travaux fragmentaires), s'est aperçu de la lacune. Il s'est proposé

de la combler en mettant les travaux de W. Bechtereff en rapport avec ceux d'autres écoles et avec ceux créés par son effort personnel. Il ne nous serait pas difficile de démontrer, s'il s'en présentait une occasion propice, que dans ce travail complémentaire N. Kostyleff n'affilie pas les données psychiques à leurs précédents physiologiques naturels. Il les accepte telles qu'il les trouve formulées dans la conscience ou bien telles que les formule une introspection qui n'est objective qu'en apparence. Dans ces conditions il superpose le psychique à sa base physiologique mais il ne peut mettre en évidence ses origines physiologiques. De l'ouvrage qu'il vient de publier[1] il ne résulte pas que l'esprit naisse d'un mécanisme physiologique ; nous ne croyons d'ailleurs pas qu'à l'heure actuelle un dessein aussi vaste puisse être attaqué avec succès ; ce sera l'œuvre du temps et du progrès humain.

R. Turro.

Barcelone.

1. N. Kostyleff, *Le Mécanisme cérébral de la pensée*, 1915.

Analyses et Comptes rendus

I. — Histoire de la philosophie.

Pierre Duhem. — Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic. Trois volumes gr. in-8 de 512, 522, et 549 p. Librairie scientifique A. Hermann, Paris, 1913-15.

En la genèse d'une doctrine scientifique, dit M. Duhem, il n'est pas de commencement absolu; si haut que l'on remonte la lignée des pensées qui ont préparé, suggéré, annoncé cette doctrine, on parvient toujours à des opinions qui, à leur tour, ont été préparées, suggérées et annoncées; et si l'on cesse de suivre cet enchaînement d'idées qui ont procédé les unes des autres, ce n'est pas qu'on ait mis la main sur le maillon initial, mais c'est que la chaîne s'enfonce et disparaît dans les profondeurs d'un insondable passé.

Toute l'Astronomie du Moyen Age a contribué à la transformation du système de Copernic; par l'intermédiaire de la science islamique, l'Astronomie du Moyen Age se relie aux doctrines helléniques; les doctrines helléniques les plus parfaites, celles qui nous sont bien connues, derivent des enseignements d'antiques écoles dont nous savons fort peu de chose; ces écoles, à leur tour, avaient hérité des théories astronomiques des Égyptiens, des Assyriens, des Chaldéens, des Indiens, théories dont nous ne connaissons presque rien; la nuit des siècles passés est tout à fait close, et nous nous sentons encore bien loin des premiers hommes qui aient observé le cours des astres, qui en aient constaté la régularité et qui aient tenté de formuler les règles auxquelles il obéit.

Incapables de remonter jusqu'à un principe vraiment premier, nous en sommes réduits à donner un point de départ arbitraire à l'histoire que nous voulons retracer.

Nous ne rechercherons pas quelles furent les hypothèses astronomiques des très vieux peuples, Égyptiens, Indiens, Chaldéens, Assyriens; les documents où ces hypothèses sont exposées sont rares; l'interprétation en est fort souvent si malaisée qu'elle fait hésiter les plus doctes; toute compétence, d'ailleurs, nous ferait défaut non seulement pour juger, mais simplement pour exposer les discussions des orientalistes et des égyptologues.

Nous ne rapporterons pas non plus, du moins en général, ce que l'on a pu reconstituer des doctrines des anciens sages de la Grèce; les minces fragments, parfois d'authenticité douteuse, auxquels leurs ouvrages sont maintenant réduits, ne nous laissent guère deviner comment leurs pensées sont nées les unes des autres, comment chacune d'elles s'est développée.

Résolument, c'est à Platon que nous ferons commencer cette histoire des hypothèses cosmologiques; il est le premier philosophe dont les écrits utiles à notre objet nous soient parvenus entiers et authentiques; le premier, par conséquent, dont nous puissions, au sujet des mouvements célestes, connaître toute la pensée ou, du moins, tout ce qu'il a voulu nous livrer de cette pensée.

Mais, tout aussitôt, nous voyons apparaître ce qu'il y a d'arbitraire, partant de peu rationnel, dans le choix d'un tel point de départ. Pour comprendre les théories astronomiques de Platon, il ne suffit pas d'étudier Platon, car ces théories ne sortent pas d'elles-mêmes; elles prennent leur principe ailleurs et dérivent de plus haut. Ce que Platon a écrit touchant les mouvements célestes est constamment inspiré par l'enseignement des écoles pythagoriciennes et, pour bien comprendre l'Astronomie académique, il faudrait bien connaître auparavant l'Astronomie italique.

Nous voici donc amenés à dire quelques mots des doctrines astronomiques qui étaient reçues chez les Pythagoriciens, afin de mieux pénétrer celles que Platon professera.

Telle est la tâche que M. Duhem s'est proposé de réaliser. Et ce qui distingue cet ouvrage de tant d'autres du même genre c'est que l'auteur y traite de toutes les questions qui ont quelque rapport avec le problème cosmologique. Ainsi on y trouvera des chapitres très étendus consacrés à la Physique d'Aristote, aux Théories du temps, du lieu et du vide après Aristote, et à la Dynamique des Hellènes après Aristote. Dans la partie surtout où se trouve exposée l'Astronomie latine au Moyen Age, l'abondance des matières est vraiment étonnante, étant donné que M. Duhem ne s'est pas contenté seulement de mettre à profit les textes innombrables des Philosophes arabes, des Pères de l'Église et des Docteurs juifs, mais encore les manuscrits de la Bibliothèque nationale et de la Bibliothèque vaticane se rapportant à cette matière. Les doctrines cosmologiques se trouvent ainsi singulièrement enrichies, et éclairées d'une lumière nouvelle. Elles offrent un intérêt captivant aux astronomes aussi bien qu'aux philosophes, — et même aux théologiens. Car M. Duhem a, dans trois chapitres intitulés *la Cosmologie des Pères de l'Église*, *l'Astronomie des Dominicains*, *l'Astronomie des Franciscains*, fait un exposé très lucide des idées cosmologiques qui avaient cours à cette époque parmi les théologiens.

Faire le résumé d'un ouvrage qui a de si vastes dimensions, et dans lequel pourtant chaque point de détail a sa valeur propre, est chose

impossible. Il nous a semblé plus profitable de mettre devant les yeux des lecteurs de cette Revue la théorie si originale du temps de Dasmascius telle qu'elle a été exposée par son disciple Simplicius.

Pour le lieu, dont les diverses parties ont une existence permanente on peut, ce me semble, dit Simplicius, considérer une collection de parties coexistantes. Mais pour les choses dont l'existence consiste dans le devenir, il n'est pas possible de prendre un ensemble qui réunisse diverses parties, si ce n'est par l'opération de notre propre mode de connaissance. Cette réunion, en effet, il faut nécessairement la prendre, non point comme une chose qui s'écoule, mais comme une chose présente, non point comme une chose qui devient, mais comme une chose qui est. Or, y a-t-il quoi que ce soit de tel en ce qui n'a d'existence que dans le devenir ? Mais, en cette question, il vaut mieux que nous accordions notre attention au philosophe Damascius et aux enseignements mêmes qui nous viennent de lui : « Un être, dit-il, qui n'est jamais réuni en quelque chose d'un, qui existe seulement dans le devenir, voilà ce qu'est un temps; tels sont, par exemple, un jour, une nuit, un mois, une année. Aucun de ces temps n'existe ramassé en un seul tout. Un combat non plus n'existe pas en cet état condensé; alors même que ce combat est présent, il s'est déroulé cependant par parties successives. Une danse n'existe pas davantage ainsi réunie; car, elle aussi, elle s'exécute par parties successives; toutefois, on dit de même que l'on danse la danse présente. Ainsi encore le temps, en son ensemble, arrive au fur et à mesure qu'il est engendré; il n'existe pas en sa totalité. Nous devons dire, en effet, des idées éternelles communes qu'elles sont choses toujours engendrées; considérées au point de vue numérique, elles s'écoulent; considérées au point de vue spécifique, elles demeurent fixes. Nous devons sauver la continuité spécifique, bien qu'elle se trouve divisée en trois parties d'une manière qui nous est relative et qui se rapporte au temps présent à chacun de nous; le temps présent de l'un diffère donc du temps présent de l'autre, tandis que par lui-même, le temps est unique et continu.

« Cela bien expliqué, nous devons ajouter que la division du temps existe seulement en puissance, et que l'instant présent indivisible, lui aussi, n'est qu'en puissance; c'est notre intelligence seule qui effectue cette division, c'est elle qui crée cet instant présent à titre de terme et qui en fait l'indivisibilité. C'est elle qui prend et réunit en un seul tout, qu'elle regarde comme présent et qu'elle définit en une idée unique, une certaine mesure de temps, telle qu'un jour, un mois ou une année; sans doute, la substance d'une telle idée a une existence qui dure pendant une certaine partie plus ou moins longue du temps, mais l'existence qu'elle possède consiste dans un devenir; si l'on voulait qu'une telle idée, ainsi formée par réunion, fût fixée, on ne la considérerait plus comme étant dans le devenir, comme prenant part à l'écoulement du temps, mais comme une chose séparée

et détachée. C'est de cette façon qu'existe un fleuve, qu'existe le fleuve que voici; toute forme de fleuve, en effet, et une forme qui demeure fixe; de cette forme le fleuve coulant tire son existence, car il reçoit cette forme dans une matière qui s'écoule sans cesse; si vous arrêtiez le fleuve, le fleuve n'existerait plus. De même, considérés au point de vue spécifique, le passé, le présent et le futur se trouvent compris ensemble dans l'idée unique du temps, mais ils se déroulent dans le devenir; ce qui, sans cesse, parvient à l'existence, se nomme présent; ce qui a cessé d'être s'appelle passé; ce qui n'est pas encore est dit futur. Le temps, considéré dans son ensemble, s'écoule continuellement, et il en est de même du mouvement; en l'un comme en l'autre, lorsqu'on détache un présent auquel on attribue l'existence actuelle, lorsqu'on ramasse en un seul tout et lorsqu'on fige une portion déterminée de l'un ou de l'autre, on détruit aussi bien l'espèce du temps que celle du mouvement, car cette idée n'a d'existence que dans le devenir. Toute la difficulté semble provenir de ce que l'âme tend à connaître toutes choses sous forme d'idées qui soient fixées en elle. Elle fixe donc même le mouvement, en cherchant à le connaître sous forme idéale, et non point à le connaître selon l'écoulement qui est propre à la nature [de ce mouvement].

« Ainsi pratique-t-elle des divisions jusqu'au sein de l'Unité intelligible, parce qu'il lui est impossible d'en comprendre simultanément l'universalité; elle en considère donc d'une part la justice, d'autre part la tempérance, d'un troisième côté la science; et, cependant, chacune de ces trois vertus n'existe que par le tout. De même, lorsqu'elle veut démontrer que l'âme est immortelle, elle pose trois notions séparément définies l'âme, le pouvoir de se mouvoir soi-même, l'immortalité, et, cependant, c'est l'âme unique qui possède à la fois, en elle-même, ces trois caractères d'être âme, de se mouvoir elle-même et d'être immortelle.

« C'est de la sorte qu'elle se comporte à l'égard des êtres intelligibles et des êtres qui possèdent une unité; en elle-même, elle pratique des distinctions au sein de leur unité; puis elle suppose que ces choses sont, en réalité, conformes à une certaine action qu'elle possède de chacune d'elles. De même, semble-t-il, grâce à la fixité des idées qui subsistent en elle, elle tend à figer le fleuve des choses soumises à la génération; elle délimite une certaine durée et la réunit en un seul tout pour en faire le présent, puis, à l'aide de ce présent, elle circonscrit et distingue les unes des autres les trois parties du temps.

« Notre intelligence est intermédiaire par son essence entre les choses qui sont sans cesse engendrées et les choses qui existent d'une manière permanente; elle s'efforce donc de connaître les unes et les autres conformément à sa propre nature; dans celles-ci, elle introduit des distinctions qui les transforment en des choses moins parfaites, mais dont la nature est plus voisine de la sienne; celles-là, elle les condense en quelque chose de supérieur à ce qui s'engendre sans

cesse, mais de plus accessible à sa propre connaissance. C'est ainsi que pour connaître le jour, le mois ou l'année, elle circonscrit chacune de ces durées, la détache de la totalité du temps qui s'écoule sans cesse, et la comprend simultanément en une idée unique. »

Cette pensée, dit M. Duhem, est une des dernières venues parmi toutes celles que la pensée hellénique a produites ; il ne nous semble pas qu'elle soit une des plus méprisables. Avec une grande netteté, elle a su distinguer entre les réalités permanentes qui subsistent, et les réalités fluentes, comme le temps et le mouvement, qui sont en perpétuel devenir ; elle a reconnu la nécessité où se trouve notre intelligence de ne concevoir les choses que sous forme d'idées fixées, partant, l'incapacité où elle est de saisir les réalités fluentes, à moins de les morceler et de figer chaque fragment, ce qui en fait disparaître l'essentiel écoulement. Au XIVe siècle d'abord, à notre époque ensuite, cette pensée se trouvera reprise par les philosophes désireux d'éclaircir les notions de temps et de mouvement. Au XIVe siècle, Duns Scot commencera à ramener l'attention de ses contemporains sur le temps et le mouvement considérés comme des *formes fluentes*, et sous la plume d'un de ses plus brillants disciples, de Jean de Bassols, nous retrouverons des pensées toutes semblables à celles de Damascius. D'autre part, quelques-unes des pages écrites par le maître de Simplicius ne surprendraient aucunement si on les rencontrait dans quelque livre de M. Bergson.

M. S.

P. Rousselot. — POUR L'HISTOIRE DU PROBLÈME DE L'AMOUR AU MOYEN AGE. Un vol. in-8 des *Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*, hgg. von Dr. Cl. Baeumker, G. Fr. von Hertling, de 104 pages. Münster, Aschendorffschen Buchhandlung.

Le travail de M. Rousselot est une thèse présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, qui a trouvé place dans une collection allemande où ont déjà paru tant de publications utiles à l'histoire des philosophies médiévales. On souhaiterait qu'en France des libraires, qui veulent tenir compte de la science dans leurs productions, que des corps savants permissent par leurs subventions l'établissement d'une semblable collection, dont l'importance — au point de vue historique et même à bien d'autres points de vue — deviendrait bien vite considérable.

Le titre de l'ouvrage est trop étendu. D'abord les recherches ne portent que sur l'Occident latin, laissant complètement de côté le monde byzantin, arabe et juif. Et même, pour l'Occident latin, elles sont limitées [1], comme nous verrons, à un petit nombre d'auteurs,

1. Le présent travail, dit l'auteur, est restreint au XIIe et au XIIIe siècles (p. 5).

laissant entièrement de côté la littérature profane. D'un autre côté, le problème de l'amour s'est posé, pendant tout le Moyen Age, comme il s'était posé au temps de Plotin que saint Augustin a suivi de près, sur cette question comme sur bien d'autres. Il y a une hiérarchie — où l'on met de plus en plus de degrés — qui descend de l'Un ou du Bien, la perfection suprême, jusqu'à la matière qui réalise le minimum de perfection. Chaque être, pris en soi, appelle donc l'amour, en raison de la perfection ou de la beauté qu'il présente. En ce sens, l'amour s'adresse, en des mesures diverses, aux productions naturelles, aux beaux corps, aux belles âmes, aux êtres supérieurs en perfection à l'homme, quand on en admet l'existence, enfin à la perfection suprême. Mais l'homme ne proportionne que rarement son amour à la beauté et surtout à la perfection des êtres. Et le problème de l'amour, au sens général du mot, serait de savoir à chaque époque et pour chaque individu, quelle part on fait à ses diverses formes ou d'une façon plus précise, ce que l'on accorde aux créatures — en particulier aux créatures humaines — et ce que l'on accorde à Dieu. La lecture des *Confessions* de saint Augustin montrerait très clairement comment un homme possédé d'abord tout entier par l'amour des créatures, par l'amitié et par l'amour entendu au sens où Pascal parlait de la passion de l'amour pour commencer la vie, en est venu à ne plus aimer — ou tout au moins à vouloir ne plus aimer — que Dieu. Et la littérature, en langue latine et dans les langues nationales, français, anglais, italien, allemand, nous présenterait au XIIIe siècle toutes ces tendances divergentes.

M. Rousselot limite doublement le problème : « Ce que l'on appelle ici le problème de l'amour, dit-il, pourrait, en termes abstraits, se formuler ainsi : Un amour qui ne soit pas égoïste est-il possible? Et s'il est possible, quel est le rapport de ce pur amour d'autrui à l'amour de soi, qui semble être le fond de toutes les tendances naturelles? » — Puis un peu plus loin, il ajoute : « Au Moyen Age, le problème de l'amour se posait principalement sous la forme suivante, *Utrum homo naturaliter diligat Deum plus quam semetipsum* », formule fort heureuse, dit-il, parce qu'aucune n'eût été tout à la fois aussi concrète et aussi profonde. C'est de ce point de vue que M. Rousselot distingue la conception physique ou naturelle de l'amour, qui fonde tous les amours réels ou possibles sur la propension nécessaire qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien, et la conception extatique, qui prend soin de couper toutes les attaches par lesquelles semble être uni l'amour d'autrui aux inclinations égoïstes. La première conception a été précisée et systématisée par saint Thomas; la seconde le fut par les mystiques éperdument dialecticiens du XIIe siècle, à Saint-Victor, dans l'ordre de Cîteaux, dans l'école d'Abélard et ensuite chez les Franciscains. Mais cette séparation, dit-il, ne doit pas être considérée comme correspondant à une séparation absolue, car on trouvera les mêmes auteurs, Hugues et

saint Bernard, par exemple, successivement cités comme partisans de la conception physique et de la conception extatique.

La première partie du travail donne la conception physique que M. Rousselot appelle encore gréco-thomiste, avec la solution thomiste du problème de l'amour, des remarques sur les éléments de la solution thomiste dans la pensée grecque et la pensée médiévale, enfin deux ébauches médiévales de la théorie physique, chez Hugues de Saint-Victor et chez saint Bernard.

La seconde porte sur la conception extatique, avec examen des quatre caractères, dualité de l'aimant et de l'aimé, violence de l'amour, amour irrationnel, l'amour fin dernière.

Deux appendices nous présentent : 1° la position du problème de l'amour chez les premiers scolastiques, par qui l'auteur entend Abélard et les Sententiaires de son école, Pierre Lombard, Robert Pulleyn, Pierre de Poitiers, Rupert de Deutz, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès; 2° l'identification formelle de l'amour et de l'intellection chez Guillaume de Saint-Thierry.

Il ne semble pas que la division proposée par M. Rousselot soit suffisamment établie, ni même qu'elle puisse l'être. Peut-être faudrait-il étudier de près et par une analyse exhaustive toutes les formes de l'amour, avant d'arriver à une classification satisfaisante. Les textes rassemblés par M. Rousselot, les analyses qu'il en donne, les interprétations qu'il en tire viendront en aide à ceux qui voudront se poser, pour essayer de le résoudre, le problème de l'amour au Moyen Age. Ce serait peut-être d'ailleurs le problème de l'amour dans toutes les époques civilisées.

François Picavet.

II. — Sociologie.

A. Bochard. — Les lois de la sociologie économique. Un vol. in-8, 345 pages, Paris, Marcel Rivière et Cie.

L'auteur de ce livre se donne comme un disciple de Gabriel Tarde et un défenseur de ses thèses sociologiques. Cependant son objet immédiat est de prouver contre les sceptiques la réalité des lois sociologiques et leur action déterminante dans l'histoire de la société. Il entend désigner par là les lois psycho-sociales de la valeur, par l'intermédiaire desquelles le travail et l'échange réagissent sur le droit, la morale, l'art, la technique, la religion, le langage lui-même. La sociologie ainsi entendue serait donc une véritable philosophie des valeurs.

On voit que Bochard s'écarte assez sensiblement des conceptions de Tarde, qui cherchait moins à montrer la réalité du déterminisme

sociologique que son élasticité, sa souplesse, son aptitude à s'accorder avec la spontanéité individuelle. D'ailleurs Tarde, à tort ou à raison, n'a jamais cherché à subordonner la théorie des valeurs à l'ensemble de la sociologie. La *Psychologie économique*, qui contient sa théorie des valeurs, s'oppose nettement au contraire à la *Sociologie élémentaire* et à la *Logique sociale*.

Dans le détail, les divergences du maître et du disciple sont plus sensibles encore. Dans son étude sur le travail (consacrée en partie au besoin), Bochard s'écarte de Tarde sur un point capital. Tarde oppose le travail proprement dit à l'invention et n'y voit qu'un cas de la répétition imitative. Bochard voit dans l'invention le travail type. Tarde s'efforce de soustraire les valeurs supérieures (morale, esthétique, juridique, politique même) aux lois de la valeur économique. Toute la seconde partie du livre de Bochard atteste au contraire un effort pour restaurer le matérialisme économique. Sans doute sa thèse n'est pas exactement celle de Marx ni même celle d'Achille Loria. Par exemple, il croit que la richesse et le pouvoir, identiques à l'origine, se différencient à mesure que se forme la richesse mobilière. Le pouvoir, primitivement inhérent à la personne du chef, devient ensuite l'État, anonyme et impersonnel. La richesse est un pouvoir intellectuel, solidaire de l'invention et de la connaissance et dont le rôle est de limiter l'action de l'État au profit de la liberté individuelle. Elle en vient ainsi à être plus désirée que le pouvoir. Mais si B. restreint la portée du matérialisme économique dans l'ordre politique, il lui abandonne le droit, l'art, la science, le langage et plus encore les croyances religieuses et la morale. Ce sont les faits économiques qui conditionnent toute l'évolution du droit (surtout matrimonial, contractuel et international). De même l'économie conditionne la création esthétique, l'évolution technique, religieuse, éthique.

Pas plus que les autres représentants de la même doctrine, l'auteur n'est très exigeant en fait de preuves. Il affirme plus souvent qu'il ne démontre. Bien souvent il tient pour accordés certains postulats philosophiques très sujets à discussion. Enfin ses sources d'information, notamment sur l'art, la religion et la morale ne nous semblent pas être toujours en rapport avec le courant de la science contemporaine.

Cependant la tentative de Bochard n'est pas sans mérite. Son livre est en réalité une nouvelle étude de ce que Comte nommait le consensus social. Il s'y efforce de démontrer l'existence d'une corrélation entre les faits économiques et les faits supra-économiques, en les rattachant à la même source, l'invention, et en accordant partout, dans l'explication, la prépondérance au travail et à la richesse. Mais le travail étant immatériel et la richesse étant sociale, les lois économiques sont en réalité des lois sociologiques ou, plus exactement, psycho-sociales. Ce sont les lois de la valeur, c'est-à-dire les lois les plus générales de la vie consciente. La difficulté est de les accorder

avec la tendance à l'automatisme qui, pour Bochard, est la forme normale de l'activité humaine (p. 111). Cette difficulté ne semble pas avoir arrêté notre auteur. Cependant elle n'est pas de celles qui puissent être négligées ou éludées.

GASTON RICHARD.

Revue des Périodiques

L'Année biologique.

Y. Delage. — L'Année Biologique (1914). *Volume d'analyses publié avec la collaboration d'un comité de rédacteurs.* (XIXe volume, 600 p., in-8, Paris, Lhomme, 1916).

Ce volume, XIXe de la série commencée en 1897, est consacré aux comptes rendus des travaux publiés en 1914 dans tous les domaines de la Biologie. Il comprend, selon le plan adopté, XIX chapitres divisant en secteurs le domaine général de ces recherches. Signalons spécialement les chapitres consacrés à *la cellule* (physiologie, mouvements, réactions, etc.); — à la *tératogénèse* et à ses agents (mécaniques, chimiques, biologiques; consanguinité, parasistes, etc.); — à *l'hérédité* sous toutes ses formes (hérédité des caractères acquis, télégonie, etc.); — aux *variations* et aux *adaptations* sous des influences de milieu, de régime, etc.; — aux *corrélations* sous forme physiologique entre les organes en fonction, ou sous forme anatomique et génétique entre les organes en développement.

Sur chacune de ces questions, *L'Année Biologique* présente une documentation et une mise au point des faits et des idées en cours, que ni le philosophe ni le psychologue soucieux de se tenir au courant n'ont aujourd'hui le droit d'ignorer. C'est pour cette raison que nous signalons ici se recueil quoiqu'il ait été établi d'abord pour les biologistes de profession.

Une large place est faite aux connexions des recherches biologiques avec étude des fonctions mentales, près d'un cinquième du volume étant consacré aux fonctions du système nerveux et aux processus psychiques : par conséquent, aux questions de physiologie ou de pathologie de la cellule nerveuse, à l'étude des localisations cérébrales, des organes des sens, etc. — Signalons tout spécialement, dans cette *Revue*, les analyses de ce qui a été publié en 1914 sur les *sensations*, les *expressions* (mouvements, émotions, langages, rêves, etc.); *l'activité mentale* sous ses diverses formes, la *psychologie comparée* (animale, infantile, anormale). Ces diverses analyses, accompagnées chacune de la référence bibliographique, sont groupées par séries homogènes de manière à faciliter le maniement du volume.

Au début, une vue d'ensemble sur les principaux travaux et les idées directrices qui s'en dégagent permet de s'orienter rapidement à travers la masse des documents apportés.

Ce XIXe volume s'ouvre par une revue générale sur la psycho-analyse de Freud : Y. Delage, dont les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà la conception des rêves, présente une vue générale de la théorie de Freud et la met au point dans un examen critique : il conclut que le seul résultat de l'énorme effort des psycho-analystes (gâté par l'esprit de système et la foi aveugle de principes insuffisamment établis), consiste simplement en « une extension, partiellement légitime, de l'influence du facteur sexuel dans la psychogénèse normale et pathologique ». Les formules d'analyse mentale qu'emploie cette méthode pourront, dit-il, compléter (si on les applique aux seuls faits qu'elles peuvent atteindre) les méthodes de diagnostic déjà connues; mais c'est là peu de chose, quand on pense aux extraordinaires prétentions des psycho-analystes qui veulent englober tout le domaine de la mentalité humaine.

Si nous ajoutons que, dans chacun des chapitres, une large place est faite, notamment à la fin du volume, aux théories générales, on comprendra quel instrument de travail cette publication annuelle constitue pour ceux qui ont à suivre le développement et les transformations des doctrines et des constructions biologiques dans leurs rapports avec la psychologie et la philosophie.

Dr Jean PHILIPPE.

Journal of Experimental Psychology.

(N° 1. Febr. 1916.)

Les éditeurs de *Psychological Review* viennent de réaliser leur projet d'un nouveau périodique consacré exclusivement à la psychologie expérimentale. Ce *Journal* comprendra des descriptions d'expériences et d'appareils, des formulaires, des modèles de tests et des travaux de psychologie expérimentale et sera, par conséquent, distinct des précédentes publications où la psychologie rationnelle tient encore une large place. C'est M. John Watson qui en sera directeur.

Le *Journ. of Exp. Psych.* paraîtra tous les deux mois, comme *Psychological Review*, mais en commençant en février au lieu de janvier; les six numéros formeront comme la *Revue* et le *Bulletin* un volume d'environ cinq cents pages.

Ce premier numéro contient cinq études : *Une nouvelle méthode de photométrie par hétérochromatisme* (C. Ferree et G. Rand); une communication préliminaire (de G. Rich) *sur le volume des tons élevés*; quelques notes de Herbert Woodrow sur la *facilité que donne*

à l'attention la netteté des contours; une *série de puzzles géométriques*, imaginée par Grace Kent; enfin une assez longue étude de T. H. Haine sur *la valeur comparée de l'examen des petits délinquants* suivant qu'on rapporte les mesures à des échelles de points ou à des échelles d'âge.

La *Revue Philosophique* espère faire bonne place à ce nouveau périodique qui atteste une fois de plus l'intense activité des laboratoires américains dans ce domaine de la Psychologie. On se borne aujourd'hui à mentionner simplement les études insérées au premier numéro, leur analyse méthodique devant être présentée avec celle des autres numéros qui commencent à suivre.

Dr Jean PHILIPPE.

Psychological Bulletin.

(Vol XII, 1915, N°s 1-12.)

Il n'est pas possible de rendre compte de la masse de notes, petits articles, revues générales et spéciales, discussions, etc., que contient chaque année de ce *Bulletin*; on ne peut qu'en donner ici une vue d'ensemble.

Ce volume contient les Rapports sur les sociétés américaines de psychologie; un certain nombre de notes et de contributions sur les sujets de psychologie actuellement à l'étude, et surtout des Revues bibliographiques d'ensemble sur toutes les grandes questions psycho-physiologiques qui sont maintenant en cours d'examen. Ce sont ces Revues qui donnent au *Bulletin* son caractère particulier et en font, pour tous ceux qui veulent suivre le mouvement psychologique, un précieux instrument de travail. Chacune est accompagnée de références bibliographiques précises et généralement assez complètes.

Signalons spécialement les bibliographies de Chase sur la conscience et l'inconscience, de Frost sur les rêves, de Bentley, Holt, Hayes, Gamble, Metcalf et Boring sur les diverses sensations; une série de revues générales sur la neurologie dans ses rapports avec la psychologie, etc. — La psychologie de l'éducation sous toutes ses formes tient également une large place. — Woodworth, Stevens, Strong signalent en raccourci les derniers travaux sur les relations de l'idée au mouvement. Les études de psychologie sociale religieuse, celles sur le mysticisme ont aussi leur place.

Généralement, chacune de ces revues générales est faite par un spécialiste : ainsi, *G. H. Leuba* s'occupe de la psychologie sociale et religieuse; *W. B. Pillsbury* s'occupe de l'attention, etc. Tout l'ensemble du volume donne ainsi un tableau complet de l'état de la psychologie

en 1914 et 1915. La table bibliographique seule comporte près d'un millier de noms, groupés à chaque article par séries de spécialités.

Dr Jean PHILIPPE.

Rivista di Psicologia.

(Gennaio-Aprile 1916.)

G. RENSI : *Une analyse de la vie volitive.* — L'auteur s'inspire d'abord de la dialectique socratique pour ramener la distinction entre le plaisir et l'utile à une hiérarchie, entre les choses spontanément voulues et celles que l'on peut raisonnablement vouloir et dans lesquelles on arrive toutefois à trouver un élément de satisfaction. Le moi du moment empêché de réaliser son vouloir spontané par le moi permanent, et ce dernier attentif à l'intérêt durable, correspondent à des sphères de la conscience dont l'une plus restreinte est dépassée et englobée par l'autre. Transcendance d'ailleurs toute relative et illusoire, car elle ne nous élève pas au-delà d'un rationalisme tout utilitaire. C'est dans l'absolu que doit être placé le centre de la vie morale, celle-ci impliquant la négation du moi. G. R. interprète les doctrines d'Aristote, de Bonatelli, des conceptions aussi opposées que le pragmatisme de James et l'Hegelianisme de Royce, ainsi que la philosophie de Schopenhauer, dans le sens d'une hétéronomie nécessaire de la morale.

G.-C. FERRARI. *Essai d'interprétation psychologique des méthodes allemandes de guerre.* — G.-C. FERRARI. *Diversité et variations du courage à la guerre.* — A. GALLETTI. *Culture germanique et civilisation humaine.* — B. MOSSULINI. *Journal de guerre.* — *La Revue de Psychologie* continue à donner une place importante aux documents et impressions sur la guerre. Un tel cataclysme peut être envisagé comme une expérience exceptionnelle, et même, indépendamment des problèmes que la guerre actuelle pose au psychologue et au moraliste, il n'est point en dehors de leur tâche « de préparer des matériaux à la Némésis historique afin que toutes les souffrances auxquelles a donné lieu la conflagration mondiale n'aient pas été souffertes en vain ».

G.-C. F. observe que les conditions de la guerre lente ont amené une évolution de la forme enthousiaste et ostentatoire du courage vers une forme plus intérieure et comme passive, exempte de bravade. Le soldat accepte toujours aussi volontiers une mission dangereuse, mais il aime mieux être désigné par celui qui a la responsabilité du commandement que s'offrir spontanément, comme par un désir de ne pas forcer le destin. L'adaptation du soldat en même temps que le

bon équilibre de la race se marque, par une sorte de faculté d'oubli, une transformation de l'âme chez le combattant rendu à sa personnalité ordinaire par le seul passage de la ligne de feu au repos de l'arrière. A considérer les cas individuels, on constaterait ce fait curieux que l'émotivité à l'égard du péril oscille d'une façon presque continue de la crainte à l'indifférence et à l'amour du danger ; la durée et la prépondérance de chacun de ces états émotifs seraient susceptibles de varier de jour en jour, suivant les circonstances externes ou internes, et d'atteindre leur maximum, l'amour du danger devenant héroïsme comme la crainte peut se tourner en panique et démoralisation. L'habitude est d'autre part un facteur d'importance pour ôter au soldat le sentiment de l'imminence cependant réelle du danger. Enfin l'état de courage étant caractérisé par la libre maîtrise conservée par l'individu sur son système musculaire, on conçoit que la suggestion motrice de l'exemple puisse beaucoup pour le rétablir, en interrompant une vide et paralysante agitation de l'esprit.

Sur les méthodes allemandes de guerre, G.-C. Ferrari répond fort judicieusement à ceux qui se fermeraient encore à l'évidence des faits : « Sous prétexte d'attendre que le temps et la critique aient fait leur œuvre, attendra-t-on que les faits n'aient plus qu'un intérêt historique? Mais c'est l'intérêt humain qui compte aujourd'hui, ne serait-ce que parce qu'il nous faut bien savoir de qui l'on doit être amis ou ennemis. Sans compter que le succès militaire ou politique pourrait entre temps faire taire des voix qu'il importe d'écouter, au point de changer du tout au tout la perspective des faits. » Les violences exercées en Belgique contre des populations pacifiques, sous couleur de représailles contre des francs-tireurs inexistants, ont pu procéder dans quelque mesure d'un état d'esprit entretenu par le commandement et par une littérature romanesque dont s'inspirent même les *vade mecum* du soldat allemand, présentant la résistance de la population civile comme une contingence inévitable ; condition favorable assurément aux légendes d'embuscades et d'armes cachées. D'autre part l'assurance donnée par les chefs d'un passage sans résistance à travers la Belgique ne s'étant pas vérifiée, la désillusion se serait tournée en fureur sanguinaire. Mais la falsification officielle, dès le début, des faits relatifs à la résistance Belge, démontrée par l'agence *Pax*, permet une explication plus complète (et d'ailleurs conforme à leur doctrine de guerre) de la conduite des Allemands, comme ayant pratiqué le double système des dénégations mensongères à l'égard des neutres, et des moyens de terreur employés sans limite à l'égard des peuples ennemis, dans le but de les convaincre que la guerre allemande était une guerre d'extermination. C'est ainsi que les violences exercées envers les pacifiques étrangers résidant en Allemagne, et principalement les Russes, eurent la soudaineté d'une explosion de haine déchaînée par un mot d'ordre. Il faut mettre en cause la suggestion exercée par la parole impériale sur une race

dressée à l'obéissance passive et chez laquelle, même pour les intellectuels, les vues d'ensemble, le sens du relatif sont abolis par la spécialisation, — une conception barbare de peuple élu, une infatuation collective, à ce point exclusive de toute idée humaine de réciprocité, que les mêmes actions minutieusement prescrites aux Allemands civils comme un devoir patriotique contre l'envahisseur, sont présentées par leurs autorités comme devant justifier contre les populations ennemies le fanatisme des destructions les plus effrénées.

La force parle aux âmes vulgaires un langage si irrésistible, observe M. A. Galletti, que l'exemple d'un peuple pour lequel toutes les valeurs idéales n'existent qu'en fonction de l'orgueil et de l'égoïsme national a de quoi troubler la conscience des masses. De la science, de l'histoire, de la philosophie, de la religion, puissances sereines et bienfaisantes, le mysticisme germanique a fait des instruments serviles d'un impérialisme d'oppression. Le fond de ce mysticisme c'est le sentiment aveugle interprété comme une révélation intérieure, s'érigeant en un absolu de la force ou de la nécessité, et visant indistinctement à s'identifier avec tout et à tout s'approprier. Or c'est là l'antipode même du génie gréco-latin fait de mesure et de discernement et que l'histoire nous montre chez les peuples de la Latinité sans cesse en quête d'une force morale qui par delà la cité, la nation, crée un lien entre tous les hommes.

J. PÉRÈS.

LIVRES REÇUS AU BUREAU DE LA REVUE

P. Chalmers Mitchell. — *Le Darwinisme et la Guerre.* Traduit de l'anglais par Maurice Solovine. In-16, F. Alcan, Paris.

J.-J. Rousseau. — *Les rêveries du promeneur solitaire.* In-12, Payot et Cie, Paris.

Helen Keller. — *Histoire de ma vie.* In-8, *ibidem.*

Jung-Dartienne. — *Vers la vérité éternelle.* In-12, Société générale d'Imprimerie, Genève.

De la Vaissière. — *Psychologie pédagogique.* In-12, Beauschesne, Paris.

John Burnet. — *Greek Philosophy.* In-8, Macmillan and Co, Londres.

L.-T. Hobhouse. — *Mind in Evolution.* In-8, *ibidem.*

Rhys Carpenter. — *The Ethics of Euripides.* In-8, Columbia University Press, New-York.

Ettore Bignone. — *Empedocle.* In-8, Fratelli Bocca, Turin.

L. Picece. — *Nuova filosofia e nuovo diritto.* In-32, Milano.

Cifarelli. — *Abbozzi di filosofia umana.* In-8, Bari, Laterza.

Le propriétaire-gérant : Félix Alcan.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Nous avons la profonde douleur d'informer les abonnés, lecteurs et collaborateurs de la *Revue Philosophique*, du décès de son éminent Fondateur et Directeur.

M. Th. Ribot nous a été enlevé le 9 décembre après une courte maladie ; la préparation de la présente livraison avait encore été surveillée par lui.

M. Th. Ribot, dont la haute influence scientifique se fera, nous en sommes convaincus, sentir pendant longtemps encore, laisse des continuateurs qui sauront diriger la *Revue* dans la voie qu'il avait adoptée il y a quarante ans, dès la création de ce périodique.

LES ÉDITEURS.

11 Décembre 1916.

PARIS, IMP. A. RASQUIN, 47, R. DES STS-PÈRES.

Qu'est-ce que l'évolution?

En étudiant précédemment l'association nous nous sommes occupés plutôt de la nature essentielle des choses que de leur vie et de leur développement. Mais il n'y a pas de réalité sans activité, ni d'activité sans transformation. Les associations que nous examinions se modifiaient sans cesse, et nous avons dû nous en apercevoir, mais sans nous arrêter à examiner ces changements. Ce sont eux ou certaines de leurs formes principales qu'il faut étudier à présent.

I

Évolution et dissolution.

§ 1.

L'idée de l'évolution a dominé surtout depuis quelque cinquante ans, une bonne part de la mentalité des hommes civilisés. Évoluant elle-même elle s'est répandue, enrichie, elle a grandi en se transformant. Les sciences naturelles, les sciences sociales, les sciences morales, la philosophie en ont subi l'influence et l'ont fait rayonner partout. Elle a reformé les esprits — un peu superficiellement sans doute — elle a organisé à nouveau la pensée, elle est devenue comme une catégorie, une forme de l'intelligence. Une part de son œuvre peut être tenue pour acquise, et doit rester inébranlée. Elle n'en demeure pas moins incomplète, imparfaite, assez mal organisée, même assez mal définie, ruineuse çà et là. Quelques constructions nouvelles, édifiées un peu à la hâte, s'effondreront ou sont en pièces déjà. Laissons les à terre. Mais, sur d'autres points, il reste beaucoup à édifier.

Nous n'avons pas à nous engager ici dans les questions purement scientifiques. Les sciences de la vie, de l'esprit, des sociétés

ont encore de larges champs à parcourir. Les sciences mathématiques, les sciences physiques susciteront peut-être quelque jour des vues nouvelles et curieuses qui semblent s'annoncer déjà en partie. L'évolution des lois physiques ou chimiques, l'évolution des atomes, l'évolution des réalités mathématiques, voilà des sujets dont l'examen pourra devenir un jour fécond en résultats précieux.

D'autre part il semble qu'il y ait encore beaucoup à dire sur le sens profond de l'évolution. Souvent — non pas toujours — on y a cherché plutôt une histoire des êtres qu'une philosophie véritable. Les lois de Spencer, par exemple, paraissent indiquer plutôt les moyens de l'évolution que sa nature essentielle, elles montrent plutôt la forme des transformations, — forme moins générale que Spencer ne l'a cru — plutôt que leur sens et leur fond. Cela ne leur enlève point leur valeur qu'on amincit peut-être trop aujourd'hui, mais cela la restreint et la précise. Même observation à propos de l'évolutionnisme littéraire de Brunetière, ou des ouvrages de Letourneau.

Aussi bien, ce fut parfois une prétention des évolutionnistes que de remplacer la philosophie par l'histoire, ou de faire tenir celle-là dans celle-ci. L'idée d'évolution a inspiré parfois une sorte de religion étroite et peu clairvoyante. On a pu saisir en bien des esprits cette croyance que l'histoire d'une institution par exemple, et sa nécessité évolutive dispense de l'étudier en elle-même et de l'apprécier par d'autres moyens. Il serait plus juste de renverser le procédé. La connaissance de l'évolution d'une réalité quelconque n'a pas sa fin en elle-même. Mais elle nous est un moyen précieux quoique incomplet d'en comprendre la nature et d'en apprécier la valeur. Et la connaissance des formes générales de l'évolution et des grands groupes de phénomènes où elles s'incarnent doit pareillement nous conduire à une appréciation générale du sens et de la nature de l'évolution.

Naturellement en certains cas les questions d'origine peuvent être essentielles. L'origine d'une croyance peut nous aider d'une manière décisive à en établir la valeur, par exemple s'il s'agit d'un faux miracle. Il s'en faut qu'il en soit toujours ainsi. L'évolution qui conduit à une erreur peut partir d'expériences réelles, celle qui mène à une croyance exacte peut être le développement d'une illusion. De même l'origine d'un organe dans la série ani-

male peut ne pas nous renseigner exactement sur sa fonction actuelle et l'étymologie d'un mot ne nous dira en rien sa signification d'aujourd'hui. Le parti pris historique a trop dominé certains esprits, Renan par exemple.

C'est dire qu'à côté de l'étude des évolutions et des transformations, il faut toujours réserver une place importante à l'étude de la nature propre des choses, c'est-à-dire — il ne faut pas trop craindre les mots — de leur essence et de leurs qualités. Ces essences et ces qualités ne sont d'ailleurs que des abstractions dominatrices, des faits généraux plus ou moins persistants où se rencontrent et dont dépendent la plupart des autres rapports et des autres faits que nous révèle la vue du monde. Eux-mêmes dépendent à des titres divers de ce qui les précède et de ce qui les entoure. L'universelle solidarité ne permet pas d'isoler absolument un seul être dans l'univers, pas plus que d'isoler absolument et de faire vivre à part une qualité abstraite, un fait incarné en d'autres, comme la blancheur du lys et la souffrance de l'ascète.

Que maintenant l'essence et les qualités soient souvent elles-mêmes le résultat d'une évolution, cela est sûr ou très vraisemblable. Qu'elles le soient toujours, c'est une hypothèse intéressante. Nous ne pouvons aller plus loin. Rien n'établit que deux et deux aient dû apprendre longuement à faire toujours quatre, ni même que deux atomes d'hydrogène se soient livrés à des tâtonnements prolongés pour se combiner à un atome d'oxygène et former ainsi de l'eau, ni que nos espèces chimiques actuelles se soient élaborées par des transformations successives. Cependant il peut y avoir là bien des découvertes à faire. Il n'en resterait pas moins que toutes les transformations qu'on pourrait supposer ou découvrir auraient comme point de départ des essences et des qualités déjà existantes. Ne mettons pas ici le pied sur ce rouet.

§ 2. — *La nature de l'évolution.*

Si tout a son essence, l'évolution a la sienne. A mon sens, ce qui caractérise essentiellement une évolution, c'est la systématisation croissante, l'augmentation de la finalité interne dans la réalité qui évolue. Il y a toujours accroissement de système dans l'évolution, il y a toujours évolution quand la systématisation

s'accroît. Inversement la dissolution est un relâchement, une désagrégation du système.

J'entends que c'est ainsi qu'il faut prendre l'évolution si l'on veut attribuer au mot un sens précis et ne pas en faire un simple synonyme de changement, de transformation, qui désignerait aussi bien la dissolution que l'évolution, la chose à définir et son contraire. Il me semble parfaitement naturel et juste d'admettre que l'enfant évolue en devenant un homme, que l'État romain a évolué de la fondation de Rome au siècle des Antonins, que la vie a évolué des premiers êtres vivants aux mammifères et à l'homme (malgré quelques réserves qu'on pourrait faire sur certains points). Mais je ne puis admettre que l'esprit « évolue » quand le ramollissement du cerveau le mène à la démence, ni même qu'un homme « évolue » en passant de l'étude des lettres à celle des sciences, ou à la pratique de l'administration ou du commerce, sinon en tant qu'il réaliserait par là une amélioration de son esprit, de sa condition ou de son caractère. Il suffit dans des cas semblables de parler de changement.

La systématisation croissante, l'unité progressive, nous les trouvons donc dans toutes les évolutions réelles. Quand l'enfant devient homme, quand la cité crée autour d'elle un état puissant, quand la vie devient plus complexe, plus riche, et en même temps plus cohérente, plus résistante ou plus souple, plus forte ou plus large, quand un chaos quelconque — toujours relatif et partiel — s'ordonne progressivement en quelque système, quand nos connaissances se synthétisent en théories régulières, quand une agglomération de travailleurs s'associe et s'unifie en quelque vaste groupement syndicaliste ou coopératif, sans doute même quand une nébuleuse se résout en un système astronomique stable.

Il apparaît ainsi que l'évolution se rattache étroitement à l'association telle que je l'ai précédemment définie, et cela sera rendu plus évident par la suite. L'évolution est essentiellement une association qui progresse, qui s'élargit, qui s'améliore. Elle est la formation, le développement d'une association. Cela se vérifie s'il s'agit de l'association d'éléments physiques, comme s'il s'agit de l'association d'éléments organiques, psychiques ou sociaux. Un organisme évolue quand ses organes sont plus étroitement, plus harmonieusement associés, une société évolue quand ses membres inaugurent

entre eux des rapports plus précis, mieux coordonnés, aptes à servir plus utilement la vie de l'ensemble et celle aussi des éléments. L'évolution est toujours un accroissement de l'association, de la finalité interne de l'être qui évolue, une utilisation de l' « autre » par le « même ». Prenons ici le mot « être » dans son sens le plus étendu, un ensemble de caractères abstraits se transforme et progresse comme un être concret ou une collection d'êtres. La vie, l'animalité, la science évoluent, en un sens, comme un individu ou comme un état.

L'évolution ainsi comprise est évidemment un « progrès ». Je crois qu'il faut en venir là, malgré les distinctions assez mal fondées par lesquelles l'on a voulu séparer le progrès de l'évolution. C'est ainsi seulement que nous pourrons ne pas confondre l'évolution avec une transformation quelconque ou avec la dissolution. Il importe d'éviter cette confusion, de classer à part les évolutions et les dissolutions, parce que ces classes de transformations prennent un sens — positif chez l'une, négatif chez l'autre — et une portée que ne possèdent pas les autres formes de changement, et qu'elles tiennent de cette caractéristique une importance philosophique particulière. D'autre part il vaut mieux ne pas se contenter du mot « progrès » qui garde un sens plus restreint, plus humain, qui reste entaché d'un finalisme un peu étroit, d'un optimisme trop commun et peu soutenable.

§ 3. — *Formes diverses de l'évolution.*

Cette finalité croissante qui caractérise l'évolution prend des formes variables. La systématisation s'accroît avec le nombre des éléments qu'elle soumet, comme par la rigueur et l'harmonie plus grande de leurs rapports si leur nombre ne change pas. Toutes choses égales d'ailleurs, c'est un progrès pour une intelligence de s'enrichir de quelques idées, pour une société de voir augmenter le nombre de ses membres, pour une nation de voir s'accroître sa population. Mais c'est un progrès aussi pour un esprit d'ordonner plus logiquement ses idées, de les épurer, pour une nation de mieux coordonner l'effort des citoyens, de mettre plus d'harmonie dans leurs intérêts divers, de distribuer les fonctions avec plus d'à-propos, d'améliorer ses lois, en un mot de mieux utiliser ses

membres pour la vie de l'ensemble, même si leur nombre n'augmente pas. Et, en certains cas, un progrès peut s'accompagner d'une diminution du nombre des éléments. Une armée pourrait gagner en certains cas, à avoir moins de soldats, si, cette diminution n'étant pas trop forte, ils sont beaucoup mieux armés et mieux entraînés. L'expulsion de certains éléments inutiles, nuisibles, dangereux est un côté de l'évolution sociale comme de l'évolution biologique ou psychique.

L'accroissement de la finalité interne, l'évolution peut ainsi s'accompagner de faits très différents et même opposés. La plupart des caractères qu'indique la formule de Spencer peuvent prendre des significations tout à fait opposées parce qu'ils sont compatibles avec l'accroissement de la finalité comme avec sa diminution. Dans une évolution, l'intégration de matière peut être remplacée par son contraire. C'est le cas, par exemple, d'un peuple qui fonde de nouvelles colonies. De même le passage de l'homogène à l'hétérogène est parfois le contraire d'un progrès, comme Spencer lui-même l'a remarqué. Le passage de l'hétérogène à l'homogène peut, au contraire, déceler une évolution, un progrès véritable. Par exemple lorsque quelque opinion, quelque sentiment général se répand dans un peuple et rend les croyances et les désirs plus semblables en les accordant mieux, en les orientant vers des fins semblables, ou du moins plus compatibles. Dans tous les cas, ce qui importe vraiment, ce qui détermine le caractère de progrès ou de décadence des transformations, c'est l'accroissement ou la diminution de la systématisation, de la finalité, de l'unité, de l'association. C'est là le caractère essentiel, et il ne semble pas qu'aucune forme spéciale lui soit toujours et partout attachée et puisse le traduire sans erreur.

§ 4. — *Le caractère essentiel de la dissolution.*

La dissolution nous aide à comprendre l'évolution à qui elle s'oppose exactement. Elle représente une association qui se défait, une finalité qui s'amoindrit et tend à disparaître, un système qui se désagrège. Elle n'est pas forcément une régression, un retour au point de départ par le chemin de l'aller. L'être qui se dissout n'est pas obligé de refaire en sens inverse les étapes de son évolu-

tion. Il peut arriver qu'il repasse par quelques points déjà franchis par lui, que quelques états de sa décadence rappellent quelques états de sa marche en avant, que certains caractères généraux se retrouvent parallèlement dans les uns et dans les autres. Ces ressemblances restent incomplètes et sans grande régularité. On dit bien que la décadence de l'esprit le ramène à l'enfance. C'est là une métaphore. Il y a des analogies importantes entre l'enfant et le vieillard en démence; les différences, même les différences psychiques l'emportent par le nombre et sans doute aussi par la valeur.

Les caractères essentiels de la dissolution sont si visibles dans un esprit qui se désagrège, dans un organisme qui se dissout, dans une entreprise commerciale qui marche à sa ruine, dans une nation qui s'affaiblit, s'exténue, devient une proie, qu'il me paraît superflu d'en développer la démonstration.

§ 5. — *Union de l'évolution et de la dissolution.*

L'évolution et la dissolution se présentent d'ordinaire ensemble, dans un mélange en proportions variables, mais intime et inextricable parfois au point qu'il est difficile ou impossible de les distinguer parfaitement.

D'abord toute évolution exige des dissolutions. Un progrès ne peut s'accomplir sans quelque décadence. Le moindre regard en nous et autour de nous nous le révèle. Une action quelconque ne s'accomplit d'ailleurs qu'au détriment de quelque autre. Une croyance qui se développe chez nous supprime, opprime, affaiblit d'autres croyances ou les empêche, directement ou indirectement, de se former. Elle arrête aussi, supprime, ou fait avorter bien des manifestations intellectuelles, affectives, volitives. Le développement de l'État romain a supprimé ou affaibli bien des organisations politiques indépendantes. Au reste il s'agit ici d'un fait signalé, reconnu et que l'on ne conteste guère, je pense[1].

1. Voir en particulier : Demoor, Massart et Vandervelde, *L'Évolution régressive*. Les auteurs, en appuyant leurs thèses sur une grande quantité de faits, soutiennent que toute transformation organique et sociale s'accompagne de régression et se prononcent catégoriquement contre « la prétendue loi de régression en sens inverse ». Ce que j'ai dit ailleurs de l'inhibition psychique et de sa généralité pourrait être également invoqué ici.

Mais en certains cas assez curieux l'évolution et la régression sont intimement mêlées, et dans des proportions telles que l'on peut hésiter sur le sens général de la transformation. C'est parce qu'il y a décadence de l'être, qu'il y a progrès du même être. Sa transformation est-elle en somme une décadence et un progrès? Il est difficile de le dire. En certains cas au moins, la réponse dépendra, logiquement et légitimement, du point de vue auquel on se sera placé.

Il est des animaux parasites dont les formes qui, dans leur première jeunesse sont gracieuses et régulières, perdent complètement ces qualités quand ils avancent en âge. « On les prendrait alors pour quelque excroissance difforme ou pour quelque lambeau de chair perdu sur le corps de l'hôte. On trouve un certain nombre d'insectes qui mènent ce singulier genre de vie; mais c'est plus particulièrement parmi les crustacés, surtout les crustacés copépodes. Chez presque tous on rencontre les formes récurrentes les plus bizarres... On en connaît plusieurs aujourd'hui dont la gracieuse conformation est si complètement changée, que, sans recourir à l'étude de l'âge embryonnaire, on ne saurait plus à quelle classe ils appartiennent. Il ne reste de tous leurs organes que les appareils sexuels et une peau déformée[1]. » Ces mâles qui se réduisent ainsi à leur fonction essentielle sont-ils en progrès ou en décadence? On penche vers la décadence si l'on songe à tout ce qu'ils ont laissé perdre ou supprimé de leur vie. Cependant ils ont conservé leur fonction propre, ils ont, au prix peut-être de grands sacrifices, assuré la vie de l'espèce. Peut-être n'auraient-ils pu l'assurer autrement. Étant données leur nature et les conditions de leur vie, ils ont peut-être pris le meilleur parti. Ne fallait-il pas d'abord assurer leur vie et sa reproduction, et n'est-ce pas un progrès d'y être arrivé? On peut discuter, et faute de renseignements suffisants ne pas conclure.

Mais il n'est pas nécessaire d'aller chercher des cas troublants chez les crustacés inférieurs. L'espèce humaine nous en fournit assez. Ce n'est point toujours le parasitisme qui les produit ou qui les révèle, c'est parfois aussi le besoin de gagner sa vie et le désir de n'être point un parasite.

1. Van Beneden, *Les Commensaux et les parasites dans le règne animal*, p. 128-129. Voir aussi p. 135.

On nous a beaucoup parlé de la dégradation des parasites. Assurément l'être qui ne rend pas de services aux autres et vit à leurs dépens n'a pas de place dans une société rigoureusement organisée. Mais ce que l'on appelle parasitisme est parfois une bonne condition pour le développement de certaines puissances et permet l'évolution de personnalités dont l'avortement eût été un dommage réel. La Fontaine a vécu en « parasite » une bonne partie de sa vie. Frantz Wœpke, l'un des très rares hommes qui aient inspiré à Taine, nous dit-il, quelque chose comme du respect, subsistait au moyen d'une pension que lui faisait un prince italien, protecteur des mathématiques. Je n'ai pas à discuter ici la protection accordée à des artistes, à des poètes, à des savants, par des individus, des princes, des collectivités, ni la question de « dignité » qui s'y mêle. Il me suffira de dire que le « parasitisme » en de tels cas rend service non seulement à l'individu, mais à la société, et que la sorte de « dégénérescence » qu'il suppose peut être plus que compensée par les progrès qu'il permet. Les amis de La Fontaine qui l'ont hébergé et nourri n'ont sans doute pas moins rendu service à l'esprit français qu'au poète même.

Inversement pour « gagner sa vie » il faut parfois sacrifier quelques-unes de ses plus précieuses facultés, renoncer à des tendances vivaces et puissantes. Tel homme que réclamait la composition musicale a dû dépenser son temps en besognes obscures. Tel autre en qui s'ébauchait un savant de premier ordre a dû se détourner pendant trop longtemps de sa tâche. Il faut souvent, pour vivre, renoncer à une grande partie de ce qui fait le prix de la vie. Gagner sa vie, c'est quelquefois la perdre. L'évolution psychique, morale, sociale de l'individu comporte souvent de telles dissolutions, de tels avortements, que, de l'enfant à l'homme, on peut se demander s'il y a progrès ou décadence. Je sais bien que souvent « le poète mort jeune à qui l'homme survit » n'était pas très intéressant. Mais souvent aussi ce survivant ne l'est pas sensiblement plus ou l'est encore moins.

Mêmes remarques à faire sur la vie des peuples. Il en est qui ont renoncé pour vivre et pour grandir aux qualités aimables, ou à une certaine fleur de délicatesse. Il en est aussi qui, pour trop s'attacher à d'irréalisables rêves ont risqué de voir s'atrophier et se dissoudre leur vie, parmi des peuples différents et hostiles ou

dédaigneux. C'est un problème très grave pour les individus et pour les nations que de faire évoluer leur vie de manière à vivre en effet et à mériter réellement de vivre. Chacun y réussit plus ou moins selon l'habileté de son instinct, de ses sentiments, ou de sa raison, et aussi selon la chance. Mais il faut s'attendre toujours à voir disparaître une bonne part de cela même qui semblait spécialement faire la valeur de la vie, au point de rendre en bien des cas, au moins fort douteuse et toujours très mêlée l'évolution vers le mieux.

§ 6. — *La dissolution inévitable.*

Nulle forme individuelle organisée n'échappe à la mort. Cependant il n'y aurait peut-être à cela rien d'absolument impossible. Des êtres même plus compliqués que le plasma germinatif de Weismann pourraient peut-être acquérir l'immortalité, dans certaines conditions. Mais ces conditions sont-elles réalisables? Si notre système solaire doit, comme il le semble, finir un jour, on ne voit guère qu'aucune vie puisse, ici, lui survivre. Et, pour prendre la question par un côté plus général, la loi de la dégradation de la force ne favorise pas les illusions agréables.

En attendant, là où l'évolution est difficile à constater, la dissolution est, en général, peu appréciable aussi, et reste même douteuse. Certains faits induisent à penser que les différents atomes dérivent peut-être d'une même substance élémentaire, mais nous n'en savons rien. D'autre part l'indestructibilité de la matière a été une sorte de dogme scientifique. On commence à y renoncer sans que l'opinion contraire soit encore une vérité communément reconnue, encore que de récentes spéculations et de curieuses expériences l'aient rendue acceptable[1]. Pour les systèmes astronomiques, l'évolution et la dissolution paraissent des hypothèses vraisemblables. Pour les espèces animales l'évolution et la dissolution sont mieux connues. Il n'est pas douteux que, depuis que la terre existe, de nouvelles espèces y soient nées, et d'autres espèces en aient disparu. Mais en ce qui concerne les individus, l'évolution et la mort sont continuellement et pour tous, incontestablement établies. Pour les groupes sociaux, si l'évolution n'est pas dou-

1. Voir les ouvrages de G. Le Bon et de Norman Lockyer.

teuse, la dissolution, si générale qu'elle puisse être, pourrait admettre certaines exceptions assez peu vraisemblables. Il y a de l'opposition, de la contradiction et par suite une tendance à la dissolution au fond de chaque existence. Il se peut que cette opposition n'ait pas de fin et que le monde ne se repose jamais dans le néant. Mais il semble bien que toutes les formes particulières de cette opposition, et par suite, de la vie et de l'existence soient, dès leur naissance, condamnées par cette discordance interne, qui reflète d'ailleurs l'hostilité ambiante, et aussi par la pression des réalités extérieures, condamnées à disparaître tôt ou tard.

Aussi bien y a-t-il bien des façons de disparaître, depuis l'évanescence, la disparition dans l'œuvre accomplie, jusqu'à la mort prématurée par accident et à l'avortement complet de la vie. Il se peut, certes, que toutes ces différences disparaissent plus tard dans l'anéantissement de notre monde. Et par exemple les réussites et les échecs des arts ou des sciences, des individus et des peuples, n'auraient vraisemblablement aucune influence appréciable sur la durée de notre système solaire, dont le refroidissement annulera tout ce dont il aura été le théâtre. Elles n'en ont pas moins leur importance et leur intérêt pour la pensée humaine et, en somme, pour toute la vie qui existe encore et qui existera.

II

Les caractères essentiels de l'évolution.

§ 1. — *L'évolution et le « même ».*

Si l'évolution est la formation graduelle, plus ou moins lente, d'une association, nous devons retrouver dans l'évolution les éléments abstraits de l'association, le « même » et l' « autre » et l'établissement de leurs rapports, la subordination graduelle de l'autre au même. Et ce sera, si l'on veut, le côté métaphysique de l'évolution, ou une partie de ce côté, un fragment de l'interprétation philosophique de l'évolution, et sans doute aussi, de l'existence.

Le « même » est essentiel à l'évolution. Pas d'évolution sans quelque chose qui subsiste, substance ou forme, si l'on peut distinguer l'une de l'autre, — et on le peut au moins provisoirement. Pas même d'évolution sans une identité qui se développe. Ce côté

de l'évolution a été souvent méconnu. Mais tout changement, même vers la systématisation n'est pas une évolution. Supposons que notre monde soit subitement détruit. Quelque part dans l'univers, bien loin de notre système solaire, bien loin de la voie lactée, un autre monde apparaît subitement, meilleur que le nôtre. Voilà certes un changement, ce n'est pas une évolution. Même en conservant l'identité du lieu (qui est déjà un même), le caractère évolutif ne deviendrait pas perceptible. Un arbre meurt sur un de nos boulevards, on l'arrache, on le remplace par un autre plus vigoureux, il n'y a pas évolution de l'un à l'autre. Le roi d'un pays d'Orient est tué pendant la nuit dans son palais, on le remplace par un autre souverain pris dans une autre famille, ce n'est pas une évolution encore, c'est plutôt une révolution. Une révolution est un changement où le « même » conservé est relativement peu important sans qu'on puisse entre l'évolution et la révolution tracer une limite précise.

En effet si l'on regarde de trop près, si l'on s'attache au détail sans considérer suffisamment l'ensemble, une évolution peut apparaître comme une succession de petites révolutions. C'est la vue de l'ensemble qui permet de voir la permanence relative du même, et d'apprécier une évolution en reconnaissant les rapports de ce qui demeure, de ce qui disparaît, de ce qui surgit. Aussi arrive-t-il souvent que ce qui apparaît d'abord comme une révolution prend place, quand l'enchaînement des faits est mieux connu, dans une évolution plus ou moins régulière. Comme il y a beaucoup de faits dont nous ne savons pas bien les rapports avec les autres, il se peut qu'un certain nombre d'évolutions restent méconnues encore, et que des révolutions apparentes prennent un jour une signification nouvelle.

Si le même persiste, mais s'affaiblit, tend à se subordonner à l'autre, nous revenons à la dissolution. Un peuple que de puissantes factions divisent, un esprit en qui les idées se débandent, en qui les caprices s'affirment plus divers et plus puissants, gardent encore leur identité; c'est le même peuple et c'est le même individu. Pas tout à fait le même pourtant. Le « même » s'est transformé si l'on peut le dire, il s'est affaibli. L'ensemble ne présente plus les mêmes caractères d'unité, les éléments ne sont plus unis dans les mêmes formes sociales ou psychiques.

§ 2. — *La persistance du même.*

Prenons au contraire une évolution vraie. Le même s'y affirme de plus en plus. L'enfant devient homme. Son moi persiste, il s'étend, il se développe. Il est, pour employer une expression qui convient à toutes les réalités qui évoluent « plus le même qu'autrefois [1] ». De même une institution, un métier, un peuple qui évolue devient de plus en plus ce qu'il doit être, ce qu'il est essentiellement, il devient de plus en plus le même. Quand les chirurgiens cessèrent d'être en même temps barbiers, ce fut un progrès pour les deux professions. L'État romain a créé, fait persister et développé son « même » en s'agrandissant, en réglant de mieux en mieux les rapports des individus et des peuples. Qu'il s'agisse d'une évolution physique, organique, psychique ou sociale, il se réalise toujours par elle une sorte de logique vivante et progressive, qui est en elle-même l'affirmation croissante d'une individualité, d'un « même », persistant et s'avérant de plus en plus à travers ses changements, de plus en plus « un », de plus en plus identique à lui-même, de plus en plus conforme à l'idéal indiqué par sa nature propre et aussi par les circonstances de son développement.

L'individu qui évolue devient de plus en plus *un* individu, et, de plus en plus aussi, *tel* individu qui différera de tous les autres. En même temps et jusqu'à un certain point déterminé par la nature de son individualité même, il devient de plus en plus semblable aux êtres, lorsqu'il y en a, qui ont déjà réalisé le type indiqué par sa nature. Autrement dit il réalise de plus en plus les types abstraits qu'incarne son individualité. L'homme qui évolue devient de plus en plus un homme, la nation qui évolue devient de plus en plus une nation.

A mesure que l'ensemble évolue, que le même s'y affirme et s'y

1. L'expression se trouve dans le *Kaléidoscope* de Verlaine (Poèmes saturniens) où le poète énumère des suites singulières d'impressions, de sensations, d'images. « Les choses seront plus les mêmes qu'autrefois », dit-il. Et je pense qu'il entend exprimer par là une sorte d'impression assez vague que nous avons à de certains moments de mieux sentir, de pénétrer plus profondément les choses, de les voir dans leur intimité. Je prends ici l'expression dans un sens tout à fait différent, mais elle me paraît s'ajuster exactement à ce que je veux lui faire dire.

développe, il se développe aussi dans les éléments. Dans une personnalité qui évolue, les idées, les sentiments prennent de plus en plus la marque de cette personnalité, et, par là, ils se ressemblent de plus en plus. Nos idées, nos sentiments, nos œuvres, deviennent ainsi plus caractérisés, plus significatifs de notre personnalité. Ils se signalent de plus en plus par un ensemble de caractères communs ou analogues, ils ressemblent de moins en moins (à certains égards) aux sentiments et aux idées des autres. De même dans une nation qui évolue, il se forme un esprit national qui se répand et se précise, de même dans une institution dans un groupe qui évolue. L'esprit syndicaliste se répand, se précise, se renforce à mesure que les syndicats deviennent plus nombreux, plus vastes, plus unis, et que leur fonctionnement se régularise.

Manifestement, ces deux évolutions, celle de l'élément et celle du groupe où il est inséré s'opposent en partie, et, en partie, se superposent. L'une nous rend plus nous-même, l'autre nous rend plus semblables aux autres, à ceux qui font partie des mêmes groupes que nous, en nous différenciant d'avec ceux qui n'en font pas partie. Il est aisé de voir que les deux transformations coïncident par une partie de leur développement. Pour être vraiment un homme il faut être un bon animal, pour être un bon Français, il faut bien réaliser le type humain, pour être un bon Normand ou un bon Languedocien il faut être un bon Français, pour être une personnalité il faut d'abord réaliser un certain nombre de types animaux ou sociaux. Mais à partir d'un certain point les évolutions bifurquent. Un homme, en devenant plus homme se distingue de plus en plus des autres animaux; en devenant plus Français, il se distingue de plus en plus des autres hommes; en devenant de plus en plus lui-même, il se sépare de plus en plus de tous les autres membres de sa patrie, de sa province, de sa profession. Ainsi les développements de toutes les formes de vie, individuelles et sociales, s'entr'aident sur certains points et sont solidaires entre eux, tandis que sur d'autres points il se heurtent, se combattent, s'arrêtent parfois réciproquement. Cela est nécessaire, mais le degré de cette opposition est très variable, à mesure que la différenciation des individus et des groupes se précise et que les conditions de leur vie leur imposent des contacts plus nombreux et plus intimes. Très forte chez l'homme, surtout peut-être chez l'homme des civilisations

les plus avancées[1], l'opposition entre l'individu et les autres paraît beaucoup moins marquée chez bien des espèces animales. De là bien des complications. L'évolution de Jacques Bonhomme le pousse à être de plus en plus Bonhomme et de plus en plus Jacques. Mais s'il est Français, l'évolution de sa patrie exige aussi qu'il ressemble de plus en plus à certains égards à ses compatriotes, et qu'il y sacrifie une part de ses aspirations et de ses goûts de Bonhomme et de Jacques. Si le pays est fortement organisé son évolution dominera l'évolution de l'individu. Elle ne peut se faire pourtant qu'en tenant compte de la nature et des tendances de celui-ci. Des combinaisons compliquées et infiniment variables, transforment ainsi continuellement l'évolution collective et l'évolution individuelle, et aussi l'évolution des éléments de l'individu, idées, croyances, tendances ou désirs. Ainsi se réalise sous des aspects bien divers l'assimilation grandissante des êtres, la croissance du « même ».

§ 3. — *Le même et l'autre dans l'évolution.*

A côté de l'assimilation croissante, une différenciation croissante se produit constamment, et nous avons pu l'entrevoir déjà. Un être qui évolue se distingue des autres de plus en plus ; ses éléments deviennent de plus en plus différents les uns des autres, et lui-même, en même temps qu'il devient plus le même, diffère aussi de lui-même de plus en plus. Il diffère même de soi en se ressemblant en quelque sorte davantage, c'est-à-dire en réalisant de mieux en mieux un type idéal.

Ce côté du mouvement évolutif est plus aisément reconnu que l'autre, on y a beaucoup plus insisté. C'est qu'il comporte essentiellement un changement et que le changement est ce qui frappe tout d'abord dans une évolution, dans un progrès. Les naturalistes d'une part, les économistes de l'autre nous ont montré la division du travail physiologique et du travail social et Spencer après avoir d'abord considéré le passage de l'homogène à l'hétérogène comme la loi même du progrès, lui a toujours consacré une place éminente dans sa formule et dans ses théories.

Au lieu du passage de l'homogène à l'hétérogène considérons le

1. J'ai examiné ce fait et ses conséquences dans ma *Morale de l'ironie*.

changement en général, plus large et qui l'englobe. Les faits abondent. S'il s'agit de l'ensemble, le changement est la forme générale la plus visible de l'évolution. Entre le gland et le chêne, entre le germe fécondé et l'homme, les différences sont saisissantes. L'empire d'Auguste ne ressemble guère à la Rome de Numa, ni la France des derniers Bourbons à celle d'Hugues Capet, ni l'homme aux premières formes animales.

Même constatation s'il s'agit des éléments. Plus l'être se développe, plus il est riche en éléments divers, d'apparences variées, de fonctions différentes. Il suffirait, pour s'en convaincre, de penser à l'infinie variété des métiers, des occupations, des sentiments, des opinions, des idées, des croyances, des images et des perceptions même d'un peuple civilisé et de la comparer à la pauvreté relative des esprits à leur différenciation rudimentaire d'une peuplade sauvage, à la variété des organes et des fonctions d'un organisme supérieur à l'indigence et à la monotonie, si je puis dire, d'un être vivant de forme inférieure. Les faits sont à la portée de toutes les curiosités.

Nous devons donc reconnaître à l'évolution des caractères dominants opposés et d'apparence contradictoire, deux mouvements mêlés et opposés vers l'assimilation croissante d'une part, vers la différenciation croissante de l'autre. Nous ne pouvons ni avec Spencer[1] voir dans l'hétérogénéité la marque et la loi du progrès, ni avec M. Lalande, et peut-être avec Tarde découvrir cette marque et cette loi dans l'assimilation croissante.

Si l'évolution est une association progressive, et si l'association est caractérisée par la subordination de l'autre au même, l'évolution serait donc une subordination croissante de l'autre au même. L'autre et le même sont essentiels à l'évolution, mais si celui-ci vient, à un moment donné, à se subordonner à celui-là, l'évolution cesse, l'association s'affaiblit, la dissolution commence. La famille commence à se dissoudre quand le caractère de membre de la famille se subordonne de plus en plus à d'autres caractères, à d'autres désirs, à d'autres fonctions, quand l'autorité du chef

1. Spencer, il est vrai, a corrigé l'hétérogénéité par la cohérence. Mais il ne voit pas suffisamment la valeur relative si différente de chacun de ces procédés. D'autre part il n'a pas reconnu l'opposition qui existe forcément entre la cohérence et l'hétérogénéité, ou il n'en a pas tenu, à mon avis, un compte suffisant.

s'amoindrit, quand l'état intervient de plus en plus dans les rapports entre ses membres et substitue son « même » au « même » familial. De même la patrie entre en dissolution quand les citoyens d'un même pays viennent à estimer ce qui les divise au-dessus de ce qui les unit, leur métier, leur art, leur croyance, leurs intérêts de classe plus que les liens et les ressemblances que crée la communauté de patrie. Ces dissolutions accompagnent parfois des évolutions nouvelles et différentes, plus hautes ou moins hautes, plus stables ou moins sûres. La dissolution de la famille peut, par exemple, être en rapport soit avec une évolution de l'État, soit avec une évolution de tendances individualistes. Nous avons déjà reconnu que la dissolution est toujours mêlée à l'évolution. Mais l'évolution et la dissolution, si mêlées qu'elles soient, gardent chacune leur caractère propre, encore qu'il ne soit pas toujours facile de les distinguer. L'évolution de l'État, ou l'évolution des tendances individualistes qui escorteraient la dissolution de la famille seraient, elles aussi, une subordination de l'autre à un même nouveau.

Partout et toujours, quelle que soit l'évolution considérée, s'affirme la subordination de l'autre au même, c'est-à-dire des tendances individuelles aux systèmes. Cela est vrai de la formation d'un système astronomique comme de la formation d'un système social.

Il est naturel d'ailleurs que l'évolution soit surtout visible dans ces derniers phénomènes, et ses caractères apparents. L'association est d'autant plus nette, d'autant plus « association » que l'on se rapproche des faits les plus complexes. Et il y a là une singulière illustration ou confirmation de la loi posée. Il y a, en effet, une évolution de l'évolution elle-même. Je veux dire que, à mesure que l'évolution se prolonge, à mesure que de nombreuses évolutions se sont succédé, l'évolution a de plus en plus affirmé ses propres caractères. L'évolution évolue, et l'association qu'elle réalise devient de plus en plus une association, ainsi l'évolution biologique est plus nette que l'évolution physico-chimique ou que l'évolution astronomique. L'évolution sociale dépasse aussi en ampleur et en portée l'évolution biologique. Cependant il y a ici une réserve à faire. L'évolution sociale est plus large et plus complexe que l'évolution biologique, mais elle est moins pure et moins

cohérente. Le même est plus vaste et se soumet plus d'autre, mais il se le soumet plus imparfaitement.

De ce point de vue, peut-être pourrait-on dire qu'une certaine forme de perfection évolutive est spéciale aux faits qui tiennent le milieu de la série des phénomènes qui se sont déroulés en ce monde, et qui tiennent aussi le milieu dans la classification courante des sciences par ordre de complexité croissante. Il semble que dans les premiers phénomènes, en bien des cas au moins, car je ne voudrais pas trop généraliser ni trop affirmer, les associations sont trop brusquement formées, sans assez de tâtonnements pour qu'on puisse parler légitimement d'évolution. Dans les derniers, au contraire, la matière à organiser, trop pauvre dans le premier cas pour donner naissance à une évolution vraie, devient trop riche, trop diverse, trop complexe, et l'on dirait que le même n'a plus la force de se soumettre parfaitement un autre trop multiple, et trop divisé.

§ 5. — *Transformation et conservation.*

Nous pourrons en interprétant ce qui précède, dire : *une chose qui évolue est une chose qui se transforme pour se conserver.* Le changement est un moyen pour conserver ce qui ne change pas. Subordonner l'autre au même, était, au moins par un côté du mouvement, subordonner le changement à la conservation.

Et cette conception sera juste, partiellement du moins. On a pu interpréter de ce point de vue les théories de Quinton sur la conservation du milieu marin dans les vertébrés terrestres supérieurs, comme aussi la théorie de Weismann sur l'immortalité du plasma germinatif et les rapports de ce plasma avec les cellules somatiques, ou d'autres vues analogues sur les relations de l'organisme et de la force fécondante, ou de l'espèce et de l'individu compris à la façon de Schopenhauer. En négligeant ce qui peut rester trop douteux ou trop discutable, on peut se représenter les choses ainsi qu'il suit. Il s'agit de maintenir la vie, d'en conserver les conditions essentielles. Pour cela nous voyons l'organisme se développer et se transformer. Il pare aux risques qui menacent la vie, il s'ajuste aux conditions nouvelles parmi lesquelles il se trouve introduit. Le milieu marin auquel ses éléments anatomiques sont habitués, il

l'enferme en lui quand il vient habiter la terre; non seulement il ne le modifie pas, mais toute son évolution ne tend qu'à le conserver, si bien que tandis que la salure des mers change, celle du milieu intérieur reste ce qu'elle était aux âges géologiques abolis. De même il arrange et dispose ses éléments pour conserver la chaleur nécessaire à laquelle ils sont habitués. La température favorable à sa vie et à son activité, il la maintient toujours la même, supérieure ou inférieure à la température ambiante, si bien que peu de degrés en plus ou en moins dans la température intérieure tuent l'animal à sang chaud. Et tout l'épanouissement de l'individu ne sert qu'à protéger le germe futur, à lui permettre de vivre, et de transmettre à son tour ce flambeau de la vie qui en symbolise les conditions nécessaires et permanentes. La substance féconde, ou la force qui l'anime, la volonté de vivre de l'espèce, se perpétue ainsi, immortelle sauf accident, passant, sans s'y altérer, à travers les individus qui la protègent, la conservent, lui permettent de remplir son rôle. En sorte que tout le développement de l'organisme, tout le développement de l'individualité, l'enrichissement de nos intelligences et le raffinement de nos sentiments, toutes les délicatesses de l'amour, transformé d'instinct assez simple en passion complexe et subtile, et notre industrie même, et notre vie sociale tout cela ne serait que l'ensemble des démarches nécessaires pour sauvegarder l'espèce, pour offrir un abri au plasma germinatif, pour conserver le milieu marin et fournir à l'être le milieu marin primitif dont il a besoin et la chaleur nécessaire à sa survie.

Voilà ce que l'on peut dire, et à peu près ce que l'on a dit en effet. M. Y. de Gaultier, dans une fort intéressante étude, affirme que la théorie biologique de Quinton « en montrant dans l'évolution une manœuvre en vue du maintien d'un état de perfection et non plus une ébauche s'efforçant vers un lointain achèvement... a mis fin à toute interprétation messianique de l'univers. C'en est fait du messianisme du devenir. Le devenir, avec son expression concrète dans le phénomène de l'évolution, n'apparaît plus que comme un moyen pour un éternel présent [1]. »

1. J. de Gaultier, *Une signification nouvelle de l'idée d'évolution*, dans le volume intitulé : *La dépendance de la morale et l'indépendance des mœurs*. Cf. Rémy de Gourmont, *Promenades philosophiques : Une loi de constance intellectuelle.*

§ 5. — *Conservation, transformation et finalité.*

Ces conceptions sont séduisantes. Elles ont aussi leur mérite. Elles sont parfaitement valables pour réduire un certain optimisme évolutionniste qui remplaçait la providence divine par une formule abstraite, presque aussi bienfaisante qu'elle, et plus agréable à notre orgueil. Malgré les apparences, et aussi malgré les intentions ou les prétentions de quelques-uns de ses adeptes, elle servait trop souvent à appuyer une conception du monde trop anthropomorphique et peu justifiée. Elle visait aussi, sans bien s'en rendre compte, à satisfaire notre besoin de bonheur, au moins de bonheur pour notre race, pour notre monde et notre aspiration vers la perfection absolue, reflets idéalisés de désirs plus concrets et plus positifs, illusions agréables et bienfaisantes qui travaillaient d'ailleurs inconsciemment à se transformer encore, à se détruire elles-mêmes.

Mais si profitables que puissent être les nouvelles idées sur l'évolution, je ne puis trouver qu'elles rendent invinciblement la réalité. Elles ouvrent une question de finalité, une considération de « but » conscient ou non. Et les questions de finalité sont compliquées, plus difficiles à résoudre, en n'importe quel sens, qu'on ne paraît communément le croire. La sociologie et la psychologie sont abondamment pourvues de questions de finalité très simplement et très mal résolues. Celle dont il s'agit ici est intéressante d'ailleurs, mais les rapports de moyens et de fin qu'on veut donner aux différents éléments de l'évolution ne me paraissent nullement s'imposer.

Quelques exemples indiqueront ce que je veux dire, et pourront mieux préciser la question, en nous aidant à mieux voir la nature de la finalité et ses rapports avec la systématisation. Dans un organisme, a-t-on dit, dans un fait systématisé en général, les éléments sont réciproquement fins et moyens l'un pour l'autre. Cela est juste et incomplet. Dans le système solaire, on peut croire que les planètes ne sont point un simple moyen pour le soleil de développer et de montrer ses puissances, comme aussi que le soleil n'est pas un simple moyen pour les planètes de coordonner leur danse. Mais dans un organisme l'estomac est-il fait pour fournir aux poumons, en leur envoyant des substances préparées à point, la force de continuer la respiration, ou ceux-ci pour aider à per-

mettre à l'estomac de digérer sans trouble? Ni l'un ni l'autre sans doute. De même il est permis de croire que ni les médecins ne sont exclusivement un moyen de guérir les malades, ni les malades un moyen de faire vivre les médecins. Il sont tous réciproquement fins et moyens les uns pour les autres. Ainsi Joseph de Maistre affirmait que ni le peuple n'était fait pour le roi, ni le roi pour le peuple, mais chacun d'eux pour l'autre.

Il ajoutait surtout, ce qui est important : et tous les deux pour qu'il y ait une souveraineté. Et la formule n'est peut-être pas irréprochable, mais s'il avait dit : et tous les deux pour qu'il y ait une nation organisée, il n'y aurait rien à redire abstraitement, et sauf à discuter sur le meilleur moyen, selon les temps et lieux, d'organiser une nation. Dans un système relativement bien organisé, on pourrait bien discuter s'il faut une souveraineté ou une sorte de coopération spontanée, si elle est possible; on ne peut pas mettre en question l'existence même du tout, de l'organisme. Une nation n'est jamais parfaitement unifiée. Elle peut normalement se demander si sa constitution répond à ses besoins, si ses finances sont bien admistrées ou exigent des réformes. Mais si elle en vient à se demander sérieusement si son existence en tant que nation est justifiable et doit être conservée, c'est évidemment l'indice d'un trouble d'organisation excessivement grave. De même pour l'homme. La tendance au suicide est un signe de dissolution.

C'est que, en effet, ce qui est important, essentiel dans un système, la fin dernière, c'est le système même, ni les yeux ne sont essentiellement un moyen pour les oreilles, ni les oreilles pour les yeux, mais les unes et les autres pour l'homme ou l'animal qui les possède, pour l'ensemble qui est leur fin Ni les soldats ne sont faits pour le chef, ni le chef pour les soldats, mais l'un et les autres pour qu'il y ait une armée.

Cela est vrai quel que soit le système examiné, et, pour ainsi dire, quel que soit l'étage où l'on observe. Descendant d'un étage au lieu de prendre l'œil comme un moyen pour l'homme, il peut nous apparaître comme une fin pour ses propres éléments. Et nous dirions aussi bien : ni le cristallin n'existe pour la rétine, ni la rétine pour le cristallin, mais l'un et l'autre pour l'ensemble de l'œil. Montant plus haut, au contraire, et prenant l'armée non plus comme la fin de ses propres éléments, mais comme un moyen

pour le système supérieur : ni l'armée n'a pour fin la magistrature, ni la magistrature n'a pour fin l'armée, mais la patrie est leur fin à toutes deux. Tout ce qui compose un même ensemble est subordonné à cet ensemble, tous les « autres » qui participent d'un « même », doivent être, au moins dans une large mesure, soumis à ce même.

Il n'en reste pas moins que les éléments, étant différents, ne sauraient être égaux. Ni les fonctions diverses et innombrables d'un organisme compliqué n'intéressent également la vie de cet organisme, ni les éléments chargés de les remplir ne s'acquittent de leur tâche avec un zèle pareil et une égale capacité. Certains éléments sont, pour l'ensemble, des moyens beaucoup plus importants que d'autres. Il en est qui font figure de fins relatives par rapport à un bien plus grand nombre d'éléments secondaires. Malgré la singulière fortune et la curieuse perversion de l'idée d'égalité, il est trop évident qu'une nation comme un organisme peut se passer bien plus aisément de certains de ses éléments que de certains autres. Il en est dont il y a intérêt à se priver. Mais en ne considérant même que ceux qui remplissent à peu près convenablement une fonction utile ou nécessaire — et la nécessité d'une fonction n'est pas le seul critérium de sa valeur — l'importance des éléments reste bien inégale. Si nécessaire que soit la digestion il serait excessif de dire qu'elle est la fin de la pensée. Si utile que soit un laveur de vaisselle il est permis de le considérer comme inférieur à un général ou à un savant Semblablement et pour revenir à notre sujet, si nécessaire que soit la conservation de la chaleur il ne me paraît pas admissible qu'elle soit la fin de l'évolution.

Sans doute il arrive parfois qu'un élément arrive à prendre dans l'ensemble une place prépondérante, à dominer l'ensemble, à soumettre au rôle de fin tous les autres éléments. C'est le cas, par exemple, de la passion, lorsque, au lieu de servir l'individu, elle le soumet et le ruine. C'est le cas de l'ambitieux, du despote qui au lieu de se subordonner à la nation, de ramener à ses intérêts son intérêt propre, la soumet et la mène aux catastrophes. Mais le cas de la conservation du milieu marin et de la chaleur vitale n'a rien de pareil.

Il faut donc, semble-t-il, voir simplement la fin de l'évolution, fin relative et précisée à mesure que les tranformations s'opèrent,

dans le développement, la vie plus large, plus sûre, mieux unifiée, de l'individu et des groupes sociaux. Il faut dire non pas que tout le développement biologique, intellectuel, social et moral des vertébrés, par exemple, s'est produit pour permettre la conservation de la chaleur, ou de la composition chimique du sérum, mais que certains êtres ont conservé ces conditions parce qu'elles leur permettaient précisément, d'abord de vivre, et ensuite de vivre mieux, c'est-à-dire de conserver et d'améliorer leur organisation. Et de même nous pouvons croire que l'organisme n'est point fait pour qu'il y ait un plasma germinatif, mais plutôt le plasma germinatif pour qu'il puisse y avoir un organisme et surtout l'un et l'autre pour que l'espèce se maintienne. C'est-à-dire que dans le système que forme un organisme vivant, et dans l'ensemble, généralement mal systématisé, que forme la série des générations, si les deux genres d'éléments sont nécessaires, aucun d'eux n'est, par rapport à l'autre, ni absolument un moyen, ni absolument une fin. L'un et l'autre sont des différents, qu'unit et que coordonne un « même » supérieur, de la nature duquel ils participent l'un et l'autre.

§ 6. — *Les changements du même.*

Tous les chemins nous ramènent au même point, à la subordination de l'autre au même, et surtout au « même » de l'ensemble considéré comme la cause ou la raison d'être de la ressemblance et de l'union des éléments. Mais de ce point, d'autres perspectives s'ouvrent.

C'est que le « même » aussi change ou paraît changer, et qu'il est souvent difficile de bien établir son importance et même sa nature.

En effet, si l'embryon est une synthèse, l'homme adulte en est une autre, sensiblement différente. Ce n'est pas tant pour se conserver, semble-t-il, que l'embryon travaille, c'est pour se développer. Et de même, ce n'est pas pour se conserver seulement qu'une société s'efforce, c'est aussi pour grandir. L'embryon veut devenir homme, le gland veut devenir chêne, et la petite association devenir vaste et puissante. Il semble donc que l'évolution serait par là autre chose que la conservation par le changement, si le même qu'il s'agit de conserver se transforme aussi. Il y a là une

difficulté. La conception que nous venons de rejeter, celle de l'évolution ayant pour fin la conservation de la température ou de la composition chimique du sérum, l'écartait, en apparence au moins ou en partie et à dater d'un certain moment, en instituant un même moins variable.

Pour résoudre la difficulté, reconnaissons-en l'étendue. Il faut la restreindre au domaine de la vie, de l'esprit, de la société. Les hypothétiques évolutions inorganiques ne présentent pas ici de problème particulier et d'ailleurs elles sont trop mal connues dans leur intimité pour qu'il y ait intérêt à s'en occuper maintenant. Après les avoir écartées, nous nous trouvons en présence de deux catégories de faits bien différentes, la catégorie des évolutions qui reproduisent une évolution déjà faite, qui répètent d'autres évolutions accomplies, qui expriment une habitude de l'être, et la catégorie des évolutions qui aboutissent à des créations nouvelles, qui expriment une invention de l'être qui évolue. Sans doute il n'y a pas de barrière infranchissable entre ces deux classes de faits; des transitions apparaissent de l'une à l'autre, surtout elles se mêlent toujours plus ou moins et il y a, en proportions très variables, de l'invention et de l'habitude dans toutes les évolutions. Il n'en est pas moins utile de les examiner dans leurs différences.

§ 7. — *L'habitude et l'invention dans les évolutions.* — *L'habitude.*

L'évolution d'un gland ne peut donner qu'un chêne, et celle d'un œuf de poule qu'un poulet. Ici, la marche des événements, au moins dans ses grandes lignes, est déterminée à l'avance; elle se conforme aux précédents, elle suit une sorte de plan déjà tracé. L'embryon normal, placé dans des conditions normales, évolue vers l'adulte normal, puis l'être se dissout, plus ou moins vite, plus ou moins complètement et disparaît. Placé dans des conditions anormales il avortera, donnera un monstre — on a pu en fabriquer artificiellement — il ne donnera pas précisément un être nouveau, bien constitué.

Sans doute un homme est toujours différent d'un autre homme, un poulet d'un autre poulet. Les grandes lignes de l'évolution des individus d'une même espèce n'en sont pas moins fort semblables,

abstraitement identiques, et dans une assez large mesure, rigoureusement prédéterminés. Cela est vrai au point de vue psychologique comme au point de vue biologique. Les esprits diffèrent comme les corps, et plus que les corps peut-être, mais leur développement, encore qu'il puisse paraître moins régulier, est encore nettement prédéterminé dans ses grandes lignes. L'enfance, la puberté, l'âge mûr, la vieillesse ont des caractéristiques psychiques comme des caractéristiques biologiques. De plus chaque espèce, parfois chaque race d'êtres vivants a une mentalité qui lui appartient bien, qui naît, se développe et se dissout assez régulièrement, si l'on n'y considère que les grands caractères généraux.

A côté des caractères plus au moins généraux qui peuvent être ceux du genre, de l'espèce, de la race, de la tribu même ou de la famille, se trouvent toujours des caractères individuels. Ceux-ci ne peuvent faire l'objet d'une habitude, l'individu ne se répétant pas, ou bien s'ils se répètent, ils deviennent des caractères de famille, des faits d'hérédité. Laissons-les de côté pour le moment. Dans tout ce qui est habituel, dans les évolutions fixées d'avance, et préordonnées, ce qu'il s'agit de réaliser puis de conserver, c'est la production d'un type normal, d'un type existant déjà et connu. La conservation est ici très nette et le même ne change point autant qu'il le paraissait d'abord. Il est clair que le « même » qu'il s'agit de conserver n'est point représenté par tous les états successifs de l'être. Ce n'est pas tel ou tel ensemble concret de phénomènes, tel ou tel état de l'embryon ou de l'individu à ses premiers pas dans la vie qu'il s'agit de conserver, c'est la possibilité d'arriver au type adulte et normal qui pourra, du point de vue biologique, continuer la race en produisant à son tour d'autres êtres, capables de recommencer la même évolution, ou, du point de vue social, s'il s'agit d'êtres vivant en société, contribuer à faire vivre le groupe et à l'amener à la prospérité. Ce n'est pas toujours un tout concret et individuel que l'évolution conserve à travers ses changements, et par ses changements, mais c'est un groupe, une race, ou bien, d'un autre point de vue, une direction unique, une virtualité, une forme persistante, une possibilité toujours la même et qui ne reste la même que parce que les phénomènes se transforment. S'ils se fixaient à un moment donné, s'ils se conservaient tels quels, cette possibilité disparaîtrait, le « même » essentiel serait atteint. Cela

d'ailleurs se produit accidentellement, et c'est ce qu'on appelle un arrêt de développement.

Ainsi ce que l'évolution individuelle, dans son ensemble, tend à conserver, c'est le type de la race qui représente son terme et son but, l'équilibre instable et caduc vers lequel elle tend. Et la série des êtres, prise du moins entre certaines limites, nous apparaît ainsi comme la conservation d'un type qui se refait continuellement après avoir disparu, les petites évolutions successives des individus n'ayant d'autre caractère principal, d'autre fonction essentielle que de reproduire constamment le même type, et de le conserver à travers les générations successives des individus où il s'est passagèrement incarné.

§ 8. — *Les évolutions qui inventent.*

Pour les évolutions qui inventent, qui n'en répètent pas une autre, la question est un peu plus compliquée.

Nous en connaissons un assez grand nombre. Et d'abord, l'évolution des individus si nous la considérons non point en ses ressemblances avec celle d'autres individus de même espèce, mais en ce qu'elle a de différent et d'unique. Deux individus quelconques ne se ressemblent jamais absolument. Deux germes non plus, sans doute, et jamais non plus les circonstances dans lesquelles se déroulera leur vie. Chacun apporte avec lui, en même temps que les qualités générales des êtres qui lui ressemblent, de sa race et de son groupe, des qualités qui ne sont qu'à lui. Dès ses premiers pas dans la vie, l'individu possède une originalité irréductible; la personnalité qu'il développe n'en répète complètement aucune autre, et tout ce qui est en elle lui appartient, l'exprime.

Il tend à reproduire le type de sa race, mais en l'incarnant d'une façon spéciale. Il tend en même temps à reproduire un type individuel, une réalisation particulière et concrète du type de la race, de la famille, du groupe en général. Le « même » qu'il s'agit maintenant de conserver est un même semblable à celui de la race, mais plus précis et plus concret. Il se compose d'abord d'un certain nombre de particularités chimiques, physiologiques, psychiques, sociales qui sont la marque même, le caractère permanent de l'individualité, ses conditions d'existence, comme la chaleur ani-

male, et les qualités générales du sérum sont des conditions générales de l'existence du genre. Mais, en même temps, il comprend surtout une forme plus précise que la forme spécifique ou familiale, qui se réalise peu à peu par l'évolution vitale et psychique, jusqu'à ce qu'elle atteigne, à l'âge adulte en général[1], son maximum d'existence et qu'elle se dissolve ensuite, peu à peu ou brusquement. Ce n'est pas tel ou tel état passager qui constitue le « même », c'est l'harmonie de ces états, et le type qu'ils réalisent. De même quand je sors pour un but précis, acheter, par exemple, un objet quelconque, ce n'est pas tel ou tel pas qui caractérise cette portion de ma conduite, c'est l'ensemble coordonné, représenté bien plus par certains moments de mon action que par d'autres. C'est, si l'on veut, l' « idée » qui a inspiré et dirigé la série de mes actes. Et on peut fort bien, à condition de s'entendre sur le sens du mot, et de se garder des rapprochements fallacieux, dire que l'évolution de l'individu reproduit l' « idée » de l'espèce ou de la race, et en même temps qu'elle réalise, qu'elle crée, l' « idée » de l'individu. Et cette « idée » sera essentiellement le « même » qu'il s'agit de conserver et de faire vivre.

L'évolution des groupes d'hommes, des sociétés de toute sorte est sans doute plus originale encore. Elle l'est au point que nous ne pouvons guère, malgré tous les essais, y trouver des formes communes précises, des relations constantes, semblables à celles que nous ont laissés découvrir les individus organisés. On s'y est acharné pourtant, mais la comparaison — fort utile en son temps — de l'organisme et de la société n'a pu nous conduire assez loin, et nous ne savons pas comment les peuples naissent, se développent et meurent. Ou plutôt nous pensons qu'il n'y a pas de nécessité pour qu'un peuple se développe et meure comme un individu, et qu'entre l'évolution de l'un et de l'évolution de l'autre, les rapprochements sont plus fallacieux que profonds. Les relations mêmes qu'on avait cru pouvoir établir entre les éléments divers et dominants des civilisations, l'industrie par exemple et le milita-

1. Je dis « en général » parce que cela peut varier selon les cas. Il est des individus qui paraissent atteindre la plénitude de leur individualité dès la jeunesse, d'autres chez qui elle est retardée jusqu'à la vieillesse. Cela dépend des circonstances pour une part, et, pour une autre part, des qualités qui illustrent cette individualité. Comparez Rousseau et Hume, Turenne et Condé, ou dans des genres différents, Kant et Rossini.

risme se révèlent vagues, douteuses, incomplètes ou fausses. Nous sommes tout à fait incapables de prévoir le sort d'un peuple comme nous prévoyons dans ses grandes lignes celui d'un individu. C'est que les peuples n'offrent pas à notre connaissance le même ensemble de similitudes que les individus ces similitudes peut-être, non seulement n'existent pas, mais ne peuvent pas, pour le moment au moins, exister. Il n'y a sans doute pas de lois de l'évolution des groupes et des nations. Les phénomènes sociaux n'ont pas jusqu'à présent cristallisé en formes régulières. Il n'y a pas un type régulier et normal de transformation sociale avec des phases régulières de croissance, de développement, de dissolution et de mort que l'on puisse comparer aux types d'évolution des animaux ou des plantes.

De même pour le développement de la vie en général, de l'esprit, de l'humanité. On ne voit aucun plan prédéterminé, et l'évolution aurait pu, semble-t-il, se faire tout autrement si les circonstances l'eussent voulu. Un gland donnera un chêne, ou rien, mais des êtres primitifs il aurait peut-être pu sortir d'autres espèces que celles d'aujourd'hui. Celles-ci mêmes sont depuis longtemps fixées. Pourtant rien ne peut nous affirmer que de nouvelles transformations, imprévues, imprévisibles ne se réaliseront pas un jour. Sans doute dans l'organisme humain, certaines modifications peuvent être indiquées d'avance, parce qu'elles en augmenteraient la systématisation, comme la séparation du foie en deux organes distincts ou la disparition d'une partie de l'intestin. Mais nous ne pouvons affirmer qu'il s'en produira aucune, et si l'homme se transforme, ce sera peut-être dans un sens auquel personne n'aura pensé.

Il serait tout aussi vain de prétendre annoncer ce qui adviendra de l'esprit humain. Il a été agréable, et d'ailleurs facile, de prédire l'affaiblissement des sentiments égoïstes, le développement des sentiments sociaux, de la bonté, des facultés intellectuelles, de la raison. Mais nous ne savons pas très bien même si la bonté et la raison se sont sensiblement accrues depuis que l'homme existe. On peut prévoir, évidemment, pour quelque temps encore, l'accumulation, et, jusqu'à un certain point, l'organisation de connaissances nouvelles, mais ce n'est pas là un changement, ce n'est qu'une continuation. On peut rêver, en revanche, l'apparition de nouveaux

sens qui nous mettraient en rapport plus direct avec certaines forces naturelles, avec l'électricité par exemple, ou, d'autre part, une généralisation et un développement de la télépathie ou d'autres pouvoirs encore bien mystérieux ou douteux. Mais en fait nous ne savons à peu près rien des virtualités qui sommeillent encore en nous, des êtres nouveaux que les circonstances ignorées peuvent dégager de ce que nous sommes ni surtout des modifications que l'avenir produira réellement.

Nous ne savons pas non plus ce que deviendront les sociétés humaines, en dehors de quelques prévisions à courte portée et douteuses encore. Nous ignorons où elles en seront dans un millier d'années, à supposer quelles existent alors. Si elles disparaissent, sera-ce par accident, comme l'enfant qu'écrase un tramway, sera-ce à la manière du vieillard qui s'éteint, et une société peut-elle vraiment « vieillir »? Mais si elles subsistent, seront-elles distinctes encore ou englobées — comment et jusqu'à quel point — dans quelque vaste empire, dans quelque confédération plus ou moins serrée? C'est ce dont nous ne savons rien. Les prévisions qu'on a tentées ont été assez malheureuses pour nous encourager à n'en pas lancer d'autres, sinon pour notre amusement et sans prétentions scientifiques.

Reportons-nous aux âges antérieurs. Si nous avions pu connaître le protoplasma indifférencié d'où sont sorties, assez vraisemblablement, toutes les formes de la vie, comment aurions-nous pu prévoir l'existence des grands reptiles de l'époque secondaire, des insectes, des oiseaux, des mammifères et de l'homme? Et si nous avions vu les premiers hommes de la fin du pliocène ou du commencement des temps géologiques actuels, comment aurions-nous pu en déduire l'art grec, le développement industriel des États-Unis, ou le régime des deux Chambres? Évidemment ni dans un cas ni dans l'autre, — et il est de même pour toutes les évolutions inventives, — la ligne que devrait suivre l'évolution n'était pas prédéterminée de la même manière que la ligne de l'évolution d'un chêne ou d'un poulet, et le « même » particulier qu'elle devait créer et conserver outre la vie ne pourrait être logiquement prévu. Peut-être l'évolution a-t-elle été rigoureusement déterminée par ces séries compliquées d'événements entre-croisés qui ont constitué la trame de la durée vitale. C'est là du moins une hypothèse assez vraisem-

blable. Mais aucune finalité préordonnée ne s'incarne dans cette série de transformations comme dans le développement de l'être organisé qui reproduit un type déjà formé.

§ 9. — *Y a-t-il des évolutions nouvelles?*

Un doute s'élève pourtant. Cette évolution qui nous paraît nouvelle, et qui, comme telle, brave nos prévisions, l'est-elle réellement. La fleur qui disait que « de mémoire de rose on n'avait jamais vu mourir de jardinier » jugeait comme nous sommes tentés de le faire. Notre existence dans le temps et dans l'espace est bien courte, si loin que la science et l'induction puissent porter notre vue, nos connaissances restent toujours bornées, fragmentaires, insuffisantes. L'évolution de l'humanité, l'évolution de la vie terrestre pourrait reproduire quelque évolution analogue, jadis accomplie et répétée peut-être dans d'autres parties éloignées du temps et de l'espace. Quand on se plaisait à expliquer la naissance de la vie sur notre monde par des germes apportés de quelque monde lointain, peut-être aurait-on trouvé quelque agrément à cette idée. En dehors de cette hypothèse, de vérification malaisée et de faible vraisemblance, on ne voit pas de raison, et encore moins d'expérience qui puisse appuyer une vue de ce genre.

Le « retour éternel » a été en faveur, sans raison valable d'ailleur, mais à cause de la vogue passagère de Nietzsche. C'est une hypothèse sans utilité, et dont il n'y a d'ailleurs rien à tirer pour ce qui nous occupe. Si au bout d'un certain temps, les mêmes éléments du monde doivent se retrouver exactement dans les mêmes rapports, ce qui, dans un temps infini devrait en effet se produire si les éléments sont en nombre fini, il est clair que dans l'hypothèse du déterminisme, la même série de phénomènes doit se dérouler de nouveau, mais en ce cas, et par hypothèse, les évolutions antérieures n'auraient aucune influence sur les suivantes, les cycles se ressembleraient absolument et on pourrait raisonner comme s'il n'y en avait qu'un. De toute façon il faut renoncer à comparer nos évolutions, celles qui ne se répètent pas ici-bas, l'évolution de la vie, de l'esprit, et des sociétés, à rien qui leur ressemble en dehors de notre monde.

§ 10. — *L'évolution et l'essence.*

Si nous disons que ce que la vie tend surtout à conserver, c'est la vie elle-même, l'esprit l'esprit, la société la société, et, d'une manière générale, le système le système, nous n'aurons fait que constater une fois de plus « la tendance de l'être à persévérer dans l'être ». Et cela n'est pas inutile d'ailleurs, mais cela reste un peu vague. Peut-être avancerons-nous un peu plus loin en disant que l'évolution conserve, dégage, concentre l'essence des choses, et qu'elle y parvient par une systématisation croissante qui subordonne de plus en plus les faits secondaires aux faits principaux, et qui permet à ceux-ci d'étendre leur influence, de dominer avec plus d'autorité, d'assurer mieux leur propre vie, d'affirmer de plus en plus leur caractère de chef et de conducteurs, de mieux montrer la variété de leurs aptitudes, la richesse de leur nature, la diversité de leurs puissances. C'est ainsi que les choses deviennent « plus les mêmes qu'autrefois ». Ainsi un lion réalise mieux qu'un mollusque la virtualité animale. Un homme civilisé contemporain exprime mieux l'humanité qu'un Papou ou qu'un Fuégien. Et pourtant les êtres inférieurs nous montrent quelques formes de vie ou d'esprit que les supérieurs ne nous montrent pas. Et l'homme reste sur certains points au-dessous de l'animal. Mais les supériorités l'emportent en somme, dans l'évolution, et surtout si l'on considère une évolution déterminée, non point un ensemble d'évolutions différentes comme les transformations de la vie ou de l'esprit. L'évolution sculpte l'être en quelque sorte, le dégageant du bloc où ses formes se perdaient. Ainsi chacun de nous, en tant qu'il évolue, devient de plus en plus lui-même, comme l'homme qui évolue devient de plus en plus homme, l'animal de plus en plus animal, le réel de plus en plus réel. Et chacun de nous en conservant ainsi et en développant son essence propre conserve et développe aussi parfois les essences plus générales, la vie, l'humanité, qui sont unies à la sienne. Tout ceci s'applique à la fois aux évolutions qui inventent le plus comme à celle où la nature, l'habitude, l'instinct sont à leur maximum.

Nous avions déjà dû le remarquer, cette conservation des caractères essentiels implique et exige la transformation, la disparition des caractères secondaires. L'enfant qui évolue ne devient

pas de plus en plus enfant, il devient de plus en plus homme, car les caractères de l'enfance sont subordonnés. Assurément, d'ailleurs aucune évolution ne s'accomplit parfaitement, et les caractères transitoires persistent souvent plus qu'il ne faudrait. C'est encore un cas de cette activité indépendante des éléments dont j'ai eu si souvent à m'occuper. Ainsi voit-on parfois l'homme rester trop enfant. Inversement certains cas de précocité exceptionnelle peuvent troubler la régularité du développement par la prédominance, chez l'enfant, de tendances qui s'accordent mal avec l'ensemble de ses caractères.

Si l'homme dérive historiquement de l'animal, on ne peut dire toutefois que l'animal annonce l'homme comme l'enfant annonce l'adulte, que l'homme est la conséquence logique de l'animal comme l'adulte est celle de l'enfant. On ne conçoit pas un peuple d'enfants, on conçoit fort bien une planète où l'animalité aurait évolué sans aboutir jamais à l'homme ni à un être qui lui ressemble. Notre terre même a bien longtemps vécu avant que l'homme y apparaisse. C'est peut-être un hasard malheureux même, une déviation qui l'y a introduit.

Pour nous en tenir à ce cas particulier — car on pourrait examiner aussi bien toute transformation d'espèce et toute « invention » évolutive — il semble que d'une part le déséquilibre spécial des fonctions qui a produit l'homme et provoqué ses transformations relativement si marquées par rapport à ce qui se passe dans les autres espèces animales, aurait pu se produire dans d'autres groupes animaux que dans celui des singes.

Et d'autre part, il semble aussi qu'il aurait pu surgir dans le groupe des singes une race supérieure très différente de l'homme, où les quatre mains auraient, par exemple, pu être mieux utilisées, où les habitudes sociales, les facultés intellectuelles et morales se seraient développées sur un tout autre plan.

Il n'en reste pas moins que l'homme était un des aboutissements possibles de l'animal, puisque c'est celui qui s'est réalisé. D'autres étaient possibles aussi soit dans l'animalité même, soit au-dessus de l'humanité. Ceux-ci sont restés dans le possible indéterminé dont le réel est un cas singulier. Les autres ont peut-être abouti en partie, si, comme on l'a soutenu, certaines espèces animales sont nées après l'espèce humaine.

Un être quelconque, un individu, une race, une forme pose toujours la question : comment puis-je maintenir ma nature essentielle, mon « même » et l'appuyer sur un différent qui lui permette de vivre, de devenir plus solide et plus lui-même, c'est-à-dire de s'enrichir et de déployer le plus possible ses conséquences? Le même, l'essence, est comme le sujet d'une définition géométrique dont les conséquences doivent se discuter successivement, et qu'il s'agit de développer, comme on développerait la série des théorèmes qui dérivent de la définition du cercle ou des droites parallèles. Mais il s'agit ici non de découvrir peu à peu des conséquences qui sont réalisées d'emblée si le sujet de la définition est réalisé lui-même, mais de réaliser peu à peu, et selon les circonstances, ces conséquences mêmes dont on maintient la cause principale et systématique, le même essentiel.

Toutes les conclusions ne peuvent être réalisées à la fois parce que chacune d'elles ne sort pas seulement de l'essence posée, mais de cette essence incarnée dans un être complexe et concret, et se développant dans des circonstances particulières, qui sont toujours, à certains égards, et à les considérer dans leurs complexités uniques comme l'est sa nature concrète. On peut comparer encore le même essentiel à la majeure d'un syllogisme dont les conséquences peuvent être nombreuses et variées, car elles ne dépendent pas de la majeure seulement, mais de la combinaison des deux prémisses, la mineure représentant ici les conditions indéfiniment variables du développement de l'être.

Les différentes formes d'animaux apparaissent ainsi comme quelques-unes des réponses possibles à la question : comment maintenir et développer l'animalité? Chacune d'elles est la conclusion donnée par l'animalité, posée comme majeure, et les circonstances variables et diverses auxquelles elle a dû s'adapter.

De même les différentes races humaines, et aussi les différentes civilisations, les différentes formes politiques et sociales où s'est moulée l'activité humaine, sont des réponses à la question : comment conserver l'humanité et la rendre, si possible, plus humaine? Nos différentes formes de groupement social répondent aussi à la question : comment faire manifester à l'idée de patrie (ou à toute autre idée directrice d'un groupement) ses virtualités propres? Et l'histoire de chacun de nous est également le déroulement des con-

séquences de la majeure posée : telle ou telle individualité, et son maintien à travers les expériences de la vie. Notons que chaque être englobant en lui-même diverses essences plus ou moins abstraites doit donc résoudre des séries de questions connexes mais différentes, être à la fois un homme, un Français ou un Anglais, un catholique ou un bouddhiste, et être aussi lui-même, et de cette complexité naissent les difficultés et les conflits qu'il n'y qu'à signaler brièvement ici. A l'autre bout de la série des phénomènes, les molécules diverses et leurs combinaisons sont des incarnations diverses des propriétés essentielles de la matière, en même temps qu'elles conservent les lois physiques et chimiques, et qu'elles entretiennent des virtualités, des possibilités qui s'épanouiront plus tard dans la vie, dans la pensée, dans les combinaisons d'hommes et de groupes. Et la matière elle-même, est elle-même une façon d'incarner les plus profondes abstractions : l'être, l'existence, les lois mathématiques, et d'en maintenir la réalisation affermie. C'est du moins celle dont nous pouvons constater la réalité. Car peut-être d'autres incarnations de ces réalités abstraites se sont produites dont nous n'avons aucune connaissance, et d'autres sont-elles réalisables dont nous n'avons aucune idée.

Il semble donc que dans la série des phénomènes, prises dans le sens de la complication croissante, les vertus primordiales essentielles se conservent, et s'associent avec des caractères secondaires et dérivés de plus en plus complexes. Ces combinaisons diverses nous les voyons naître, se développer, parfois disparaître et celles qui se réalisent nous semblent une infime partie du possible. Elles sont infiniment variées et nous les connaissons, sous des aspects multiples d'individus, de groupes, de lois abstraites, de formes régulatrices ou directrices. Incessamment de nouvelles conséquences des essences primitives, des définitions primordiales, se déroulent par la rencontre de ces incarnations si variées des abstractions que la réalité préserve. L'évolution est la forme régulière du développement des essences secondaires qui incarnent les abstractions supérieures et les font vivre, en se conservant elles-mêmes et en se développant. L'évolution a donc un point de départ : la création d'une réalité nouvelle, un cours plus ou moins long qui dégage les conséquences systématisées de cette réalité et un aboutissement qui est la conclusion finale de tous les syllo-

gismes réalisés qu'elle a provoqués, et auxquels elle a servi de majeure.

§ 11. — *Les transformations de l'essence.*

En disant que l'être qui évolue change pour se conserver, ou qu'il se transforme pour conserver son essence, si nous nous sommes approchés de la vérité, nous ne l'avons peut-être pas tout à fait atteinte. Il faut reconnaître aussi que l'essence se transforme aussi, au moins dans une certaine mesure et quand ce ne serait que pour devenir plus elle-même. On peut croire que certaines réalités subsistent plus longtemps que d'autres sans qu'aucune soit assurée de l'immortalité. Et bien que nous en connaissions qui ne semblent pas avoir jamais changé, cependant on peut soupçonner même celles-là de n'être pas éternelles. L'existence peut-être même ne l'est pas, ni les lois et les formes les plus abstraites comme les lois mathématiques. Ainsi quand nous sommes dans un wagon de train rapide, les poteaux du bord de la voie n'apparaissent que pour disparaître, des arbres, des villages un peu plus éloignés persistent plus longtemps dans le champ de notre vision, une haute montagne lointaine semble devoir s'y éterniser, et pourtant elle aussi finit par en sortir. C'est cette transformation de l'essence qu'il faut examiner maintenant.

Cette transformation est une nécessité. Pour conserver la nature propre d'un être compliqué, comme sont les êtres dont l'évolution nous est accessible, il faut la faire vivre; pour la faire vivre, il faut l'incarner dans une série de systèmes bien différents, l'entourer de cortèges de faits soumis qui la protègent, lui permettent de montrer ses vertus diverses.

Mais parmi ces vertus il en est dont l'exercice la transformera, et en la transformant la dressera contre elle-même. Toute chose réelle porte en soi, dans son essence même, des germes de contradiction que l'expérience peut développer. L'unité absolue seule, est exempte, par définition, d'oppositions internes, réelles ou virtuelles, mais aussi sa définition est contradictoire avec l'expérience. L'unité absolue ne peut se réaliser, ni même s'entendre autrement que comme une limite vers laquelle notre intelligence et notre imagination même peuvent marcher indéfiniment sans jamais

l'atteindre, du point de vue de la réalité actuelle ou possible : un pur néant.

Cela est vrai, quel que soit le genre de réalités que l'on considère, qu'il s'agisse d'individus, de groupes, de partis, ou de croyances, de théories, de sentiments. Toute chose tend naturellement à se contredire, à se transformer, à se supprimer elle-même[1].

Cela se vérifie si nous regardons aux éléments de l'être qui évolue. Toute individualité est caractérisée à la fois par la nature de ses éléments et par la forme particulière que prend leur association. Ce sont là, je l'ai montré ailleurs, les conditions du « caractère ». Mais ces éléments sont toujours quelque peu hostiles les uns aux autres et leur union est forcément modifiée par la vie de ces éléments. Quand l'enfant devient homme, il garde et développe sa personnalité. Mais les éléments n'en sont plus les mêmes. De nouvelles passions, de nouvelles idées y deviennent prépondérantes, au détriment des anciennes, les rapports des anciennes et de celles qui se forment continuellement s'altèrent et se transforment, s'établissent sur des plans nouveaux. Et cependant l'enfant est encore reconnaissable dans l'homme. Mais pour se développer, et parce qu'il s'est développé, il s'est transformé, et ce qui reste de lui est une forme d'être de plus en plus atténuée, de plus en plus abstraite, qui sert toujours cependant à soutenir le présent et à préparer l'avenir en les reliant au passé, De même et pour prendre une évolution d'un autre genre, on reconnaît sans doute la France du XVI[e] siècle dans celle d'aujourd'hui. Les éléments s'en sont transformés et leurs rapports aussi. Sentiments, idées, administration, gouvernement, rien n'est identique. Pourtant la nature essentielle a été conservée, peut-être accrue. On peut croire qu'à bien des égards la France d'aujourd'hui est un peu plus française que celle d'alors, mais pour en venir où elle en est, pour garder la qualité d'être française il lui a bien fallu la modifier, et la contrarier sur bien des points. Des luttes, des guerres, des révolutions ont pris part à l'évolution qui reste d'ailleurs imparfaite et troublée et peut fort bien, en certaines parties, s'accompagner de quelque décadence. Dans tout être qui évolue, certaines tendances se dressent à peu près inévitablement contre les autres, et par là

1. Cf. ma *Logique de la contradiction.*

l'être tend constamment à se modifier et même à se détruire, car si une modification est forcément une destruction partielle, toute tendance à la modification, si elle n'est pas contenue et dirigée, tend à la destruction de l'être.

Au lieu d'un individu ou d'un groupe prenons un élément, le même fait s'y révèle. Une idée, une théorie contiennent des éléments dont le développement tendra à la nier. Ainsi voit-on l'évolution d'une doctrine arriver, par la propagation des idées dans des milieux différents, par les mineures différentes qui viennent se combiner à la majeure conservée, aboutir à des conclusions divergentes, à des manières de voir qui se nient l'une l'autre et qui contredisent la doctrine primitive. Voyez par exemple la très riche et très complexe évolution du christianisme, et les contradictions qui mettent aux prises ses différentes branches, le catholicisme et les hérésies diverses. Voyez encore les conceptions diverses et contradictoires auxquelles aboutit la doctrine de l'évolution. Voyez ce que devient l'imitation dans la sociologie et dans la philosophie de Tarde, voyez aussi l'évolution de la théorie de de Gaultier dans son *Bovarysme* qui est d'abord le pouvoir de se concevoir comme autre qu'on est, et qui devient une idée ne supposant plus de conformité possible entre la conception et son objet et paraissant supprimer toute réalité objective. Le développement des idées de liberté et d'égalité nous montreraient encore des cas intéressants d'évolution de l'essence.

Mais considérons d'autres genres de transformation encore. La matière développant ses virtualités, dans des conditions différentes, a pu devenir la vie qui s'oppose sur tant de points à la matière brute, et la vie a pu devenir l'esprit dont les propriétés dépassent si bien, à certains égards, celles de la matière que l'on a pu essayer de les séparer complètement l'un de l'autre et même de les opposer absolument. Et l'esprit individuel et l'esprit social qui se sont tant influencés l'un l'autre et, dans l'humanité au moins, ont évolué en se créant l'un l'autre continuellement, se sont aussi tellement opposés l'un à l'autre que la lutte de la société et de l'individu, c'est-à-dire aussi en somme, de l'individu contre l'individu, de la société contre la société, est un des thèmes principaux de la pensée humaine.

Mais la vieille solidarité se manifeste toujours par l'action en retour des sociétés nouvelles. Si l'être qui évolue tend à se trans-

former, et même dans son essence, s'il tend aussi à disparaître, il tend tout d'abord à s'enrichir, à multiplier son existence. Ainsi la vie a créé de nouvelles formes de matière, des molécules inconnues jusqu'à elles, des combinaisons chimiques qui lui sont propres. Pareillement l'esprit a créé de nouvelles formes de vie, il réagit sur la forme, sur l'allure de l'organisme. Et la société a tellement réagi sur l'esprit et l'a tellement enrichi, l'a rendu tellement plus « spirituel » qu'elle l'a créé pour une bonne part, et que, en tout cas, l'esprit porte, sur tous ses éléments, l'empreinte de la société qui l'a développé ; ainsi la création par une forme d'être d'une forme plus haute se traduit par un nouvel épanouissement de ses forces propres. S'il sortait des sociétés actuelles une forme nouvelle d'être qui serait à la société ce que la société est à l'individu, sans doute la société même en recevrait une existence plus pleine et en tirerait une nouvelle floraison de formes encore inconnues. Et très probablement on verrait s'établir des groupements humains dont nous n'avons à peu près aucune idée. Une évolution comme celle de la formation de la France, sous les rois de la troisième dynastie, par la réunion des différentes provinces aurait pu, si la tendance centralisatrice avait été moindre, exalter la vie provinciale. La tendance à l'unification l'a emporté. Mais en tout cas, cette évolution a suscité bien des groupements sociaux et des formes de vie sociale inconnus auparavant.

Il résulte de tout ce qui précède que ce qui se conserve de l'essence primitive devient de plus en plus abstrait à mesure que l'évolution avance. Cette essence en se conservant se transforme, et en se transformant elle se dépouille de plus en plus de ses caractères secondaires, de ceux qui lui donnent une existence concrète. Elle se ramène de plus en plus à quelques abstractions de plus en plus hautes. D'autre part de nouvelles essences se créent et se conservent, des « mêmes » nouveaux s'imposent et deviennent le centre d'associations nouvelles qui se forment peu à peu, et ces mêmes se compliquent et s'ordonnent de plus en plus. Ainsi l'évolution considérée dans son ensemble nous montre un double mouvement. D'abord la conservation de réalités anciennes de plus en plus abstraites, ensuite la formation et la conservation de nouvelles réalités concrètes qui viennent incarner les abstractions conservées, leur donner le caractère concret nécessaire à la vie, et qui vont à

leur tour se développer en se dépouillant aussi de leurs éléments secondaires, en devenant à leur tour de plus en plus abstraites, et en provoquant l'apparition de réalités nouvelles qui ont aussi le même sort. Suivez l'évolution d'un homme à travers l'enfance, la jeunesse, l'âge mûr, vous verrez se conserver une sorte de forme abstraite et systématique, qui va se dépouillant de ses caractères concrets pour devenir le centre de systèmes nouveaux, idées, croyances, désirs, passions, tendances qui changent avec l'âge et les circonstances et incarnent, développent, systématisent, tant qu'il y a réellement évolution, le même moi. Prenez la vie d'un peuple ou d'une doctrine et vous pourrez faire les mêmes constatations. Prenez encore une de ces grandes évolutions abstraites qu'il faut regarder de loin et de haut pour y voir une évolution et non une confusion, un amalgame de faits multiples, incohérents, et fugitifs comme l'évolution de la vie, de l'esprit, de la société, le résultat ne sera pas différent. Et ce double mouvement était implicitement compris dans la définition posée d'abord : l'évolution est la réalisation graduelle d'une association. Mais en somme il me semble bien que notre idée et notre définition eût évolué aussi en gardant leur principaux caractères abstraits, en perdant peut-être quelques uns de leurs caractères secondaires pour en revêtir d'autres plus précis et plus cohérents.

Il ne faut pas prendre ce dépouillement du même, et cette création de mêmes nouveaux pour une sorte d'accident évitable, du moins dans les limites de notre expérience et de notre savoir. Sans doute beaucoup d'évolutions avortent, au moins partiellement, aboutissent à la décadence et à la dissolution, parfois à la disparition brusque. Mais même pour celles qui se poursuivent régulièrement, la disparition de l'être qui évolue, le dépouillement du même et la création d'un même nouveau est nécessaire au bout d'un certain temps. L'être qui évolue, en effet, rencontre fatalement d'autres êtres, auxquels il va s'adapter. C'est en s'adaptant qu'il tire de sa nature toutes ses virtualités, et en effet on ne connaît jamais quelqu'un à fond quand on ne l'a pas vu penser, sentir et agir dans des circonstances très variées. C'est en s'adaptant qu'il suscite toutes les conclusions que comporte sa nature, la majeure du syllogisme actif, combinée avec toutes les mineures que les conditions de sa vie lui préparent. Mais c'est aussi en s'adaptant qu'il épuise

en quelque sorte sa nature et qu'il tend à se supprimer, à se fondre dans un être qui le dépasse, à s'absorber dans un développement, où son « même » peut subsister encore quelque temps, avoir son action et son influence, mais où il n'est plus la fin suprême, où son importance est amoindrie. C'est ainsi que, dans une évolution régulière, l'enfant s'absorbe et disparaît dans l'homme. Il y subsiste encore, puisque c'est la même personnalité qui dure, mais cependant les caractéristiques propres de l'enfant, qui le distinguaient de l'adolescent, du jeune homme, de l'adulte, ont disparu, et ainsi de suite. C'est ainsi encore qu'un groupe social doit être amené à disparaître quand il a rempli la fonction pour laquelle il avait été formé, et précisément en tant qu'elle s'est très bien adaptée à ses conditions de vie, par exemple une assemblée élue pour donner une constitution au pays, quand cette constitution est votée. Ici encore l'œuvre reste plus ou moins bonne, plus ou moins durable, mais l'être qui agissait disparaît dans l'ensemble qui le reprend. En des cas pareils la finalité est très nette. Mais quand des êtres sont en contact, vivent ensemble, il se forme toujours entre eux une sorte d'association plus ou moins nette, même lorsqu'ils sont rivaux et hostiles les uns aux autres. Et si l'association va se perfectionnant, c'est une évolution qui se dessine. Et tout être, en évoluant, en se perfectionnant, tend à disparaître en tant qu'être distinct. La forme la plus haute de son existence est celle même qui l'amène à ne plus exister. Et cette fin de l'évolution, c'est l'évanescence, dont j'ai déjà parlé ici, qui devrait être rappelée, mais dont l'examen doit se faire plus au long dans une autre étude.

§. 12. — *Résumé synthétique.*

L'évolution part d'une association nouvelle, plus ou moins semblable à des synthèses préexistantes, germe fécondé, groupement accidentel ou voulu d'individus ou de groupes, rencontre de molécules, synthèse qui peut elle-même être le résultat d'une longue évolution assez régulière ou d'une rencontre brusque et fortuite de quelques éléments. Une fois la synthèse faite, et le « même » constitué, l'évolution commence, et se poursuit avec des vicissitudes diverses, régulières, sauf accident quand elle correspond à une sorte d'habitude déjà formée, biologique ou

sociale, plus accidentée, plus heurtée, beaucoup plus imprévue, soumise aux accidents toujours, mais beaucoup plus exposée aux déviations et aux avortements, quand elle innove, quand elle crée un type nouveau qui peut être le point de départ d'une habitude nouvelle. Cette évolution consiste en ce que l'association devient de plus en plus une association, le même se conservant, et se soumettant de plus en plus l'autre, et même les autres, très divers, très nombreux parfois, qu'il rencontre dans l'association même et en dehors d'elle. En se conservant, et en se développant aussi, il est fatalement amené à se transformer. Une partie de ses éléments devient à son tour « l'autre », inversement une part de l'autre entre le même. Ainsi d'une part il s'appauvrit, devient plus abstrait, plus mince, d'autre part il s'enrichit et se complique. L'essence varie pour se conserver, moins que les accidents et les caractères secondaires, mais comme eux. Et généralement l'évolution toujours mêlée, compliquée d'arrêts, de décadences partielles, toujours aidée ou contrariée par des évolutions différentes qui sortent d'elle ou qui viennent du dehors entrer en contact avec elle, aboutit à la mort, à l'épuisement de l'être. Mais parfois aussi elle atteint la perfection relative que comporte notre monde, et elle aboutit à l'évanescence, le même conservé et transformé s'absorbe dans un être supérieur, sa finalité se subordonne à une finalité plus vaste, et son action continue, mais il a disparu en tant qu'être distinct et individuel.

L'évolution est donc un cas de l'association, un cas de la synthèse, celui dans lequel la synthèse, au lieu d'être brusque, s'effectue peu à peu, à travers un temps plus ou moins long. Par exemple, il n'y a pas d'évolution appréciable pour nous quand on produit de l'eau en faisant passer une étincelle électrique dans un mélange de deux volumes d'hydrogène et d'un volume d'oxygène. Mais la rapidité est un caractère bien relatif à l'être qui connait les phénomènes. Peut-être des êtres autrement constitués que nous, et pour qui la perception du temps serait bien différente de la nôtre, pourraient-ils saisir dans la synthèse de l'eau une longue évolution, tandis que pour d'autres, à perception infiniment plus rapide, la genèse, la vie et la mort d'une espèce animale pourraient paraître un fait instantané. Mais nous sommes des hommes et il faut se contenter de voir en hommes.

Les formes générales de l'évolution, ses lois essentielles que nous venons d'examiner, paraissent s'appliquer à toutes les évolutions connues ou supposées, même aux plus douteuses. Elles sont bien nettes, me semble-t-il, dans les évolutions sociales, psychologiques, biologiques, même physiques. Les évolutions supra-sociales qu'on peut conjecturer ne paraissent pas devoir en différer sensiblement, de notre point de vue. Mais même l'évolution hypothétique des atomes se conformerait aux mêmes règles, et si les atomes actuels étaient le résultat d'une longue évolution, on pourrait bien considérer l'élément primitif dont ils seraient formés comme ayant conservé son « même » abstrait, et revêtu des formes diverses, plus compliquées et systématiques. Et les atomes eux-mêmes en s'engageant dans différentes combinaisons gardent leurs propriétés abstraites, mais se groupent, se subordonnent, et renoncent, pour le temps que dure l'association, à leurs réactions habituelles. Il serait inutile d'insister sur tous ces faits et ces hypothèses où l'évolution elle-même reste si douteuse.

F. Paulhan.

La Perception tactile de la Forme

Notre connaissance empirique du monde extérieur est constituée par des représentations que l'on appelle couramment des perceptions. On admet avec un accord passable que la perception diffère de la sensation en ce qu'elle comprend, outre une ou plusieurs sensations, des images et même des pensées. Mais les pensées, jugements ou raisonnements, que l'on trouve très fréquemment dans les perceptions humaines, ne font pas partie de la perception d'une façon nécessaire : la preuve en est que les animaux, au moins les animaux supérieurs, ont des perceptions qui ressemblent beaucoup aux nôtres, puisqu'ils reconnaissent les choses et les personnes, qu'ils savent apprécier les positions et les distances, et cela sans être capables de penser, au sens précis de ce mot. D'autre part, les images proviennent, directement ou indirectement, des sensations. Si donc les perceptions ne contiennent rien de plus que des images et des sensations, l'empirisme a raison contre le rationalisme, du moins en ce qui concerne la connaissance empirique : le problème serait toujours réservé en ce qui concerne la connaissance intellectuelle et la science.

La question la plus générale qui se pose au sujet de la perception est donc de savoir si la perception ne comprend, à titre d'élément nécessaire, rien de plus que les sensations et les représentations qui en dérivent. Et cette question donne à l'étude de la perception un intérêt philosophique, puisque, depuis Descartes et la théorie des idées innées, le problème de l'origine des idées est l'un des grands problèmes de la philosophie. Il me semble que, en ce qui concerne la perception, la psychologie contemporaine dispose de moyens d'analyse qui doivent permettre de le résoudre. La méthode consisterait à classer les perceptions, puis à analyser chaque genre, et chaque espèce, en isolant successivement les

sensations, puis les images qui y sont associées. Si cette analyse épuise le contenu de la perception, c'est l'empirisme qui a raison. Si au contraire, au terme de cette analyse, on trouve quelque fait de connaissance qui ne se réduise pas aux sensations, quelque reliquat sans lequel les sensations et les images ne peuvent pas être unies dans le tout complexe de la perception, c'est le rationalisme qui a raison. Et non seulement cette méthode doit conduire à une solution du problème philosophique, mais elle doit nous permettre de déterminer, d'une façon précise, en quoi consistent ces faits représentatifs qui ne se réduisent pas aux sensations : autrement dit l'analyse doit avoir pour résultat de substituer des notions précises aux notions confuses d'espace et de temps.

La classification des perceptions, au moins une de ces classifications provisoires qui suffisent à conduire l'analyse avec ordre, ne présente pas de difficultés spéciales. Dans l'ensemble des connaissances auxquelles on donne le nom de perceptions, une observation subjective assez facile nous permet de distinguer plusieurs espèces de connaissances. Qu'il s'agisse de perception visuelle, auditive ou tactile, en général nous connaissons la nature de l'objet perçu et nous lui donnons un nom : c'est là une partie de notre perception totale, et, comme les noms que nous donnons aux choses classent les choses en espèces et en genres, et que ce classement est notre connaissance de la nature ou qualité des objets, j'appelle cette perception *qualitative*. D'autre part, nous connaissons dans les choses leur position, leur forme et leur grandeur extensive ; ce sont là des perceptions qui saisissent des déterminations des objets par rapport à l'espace, et pour cette raison je les appelle *spatiales*. En troisième lieu, nous connaissons dans les choses des degrés ou intensités de leurs qualités : nous pouvons appeler cette perception *quantitative*. Enfin nous percevons le mouvement, la vitesse, la durée, c'est-à-dire des changements ou états dans lesquels les phénomènes ont rapport au temps : ce sont là les perceptions *du temps*. — Tous ces genres de perceptions peuvent nous être donnés simultanément par un même objet, et la perception totale atteint alors son plus haut degré de complexité. Il peut arriver qu'elle ne contienne que trois genres de perceptions, ou deux, ou même un seul. Par exemple, il peut arriver que nous ayons la perception d'un son, d'une parole, du

vent qui siffle, sans localiser le phénomène, sans l'apprécier au point de vue de la quantité ou de la durée : la perception est alors purement qualitative. Le plus souvent nos perceptions sont mixtes ou complexes : elles sont constituées par la réunion de plusieurs genres de perceptions.

J'ai depuis quelques années fait des expériences assez étendues sur les perceptions spatiales, tactiles et visuelles. J'ai indiqué les résultats d'une partie de ces expériences dans une communication présentée au congrès tenu au Havre par l'Association française pour l'Avancement des sciences, à la section de Psychologie qui y était organisée pour la première fois, le 27 juillet 1914. Ces expériences portaient sur les perceptions locales de la peau. Il s'en dégageait les lois suivantes que je me permets de rappeler ici, parce que je compte utiliser plus loin certaines d'entre elles.

1. — L'erreur de perception locale, ou erreur locale qui provient d'une sensation de pression, diminue à mesure que la pression augmente, à partir d'une valeur voisine du seuil jusqu'à la pression de 10 gr/mm. (Loi tirée par une modification de technique des expériences de Ponzo, *Memorie della R. Academia delle Scienze di Torino*, tome LX, p. 101, 1910.)

2. — L'erreur locale diminue à mesure que l'on passe de l'avant bras à la main, de la main à la première phalange du majeur, de la première phalange à la deuxième, c'est-à-dire qu'elle diminue à mesure que la densité des points de pression augmente.

3. — L'erreur longitudinale est plus grande que l'erreur latérale, au moins sur les segments de la peau qui sont allongés. Cette différence est moins marquée, et peut même s'effacer quand on expérimente sur la main, qui est quelquefois plus large que longue.

4. — Les articulations et les bords des segments constituent des points de repère, dans le voisinage desquels l'erreur est très faible, tandis qu'elle grandit à mesure qu'on s'en éloigne, pour recommencer à diminuer quand on s'approche d'une autre extrémité du segment.

5. — L'erreur locale est d'autant plus faible que le sujet est doué d'une plus grande activité intellectuelle. (Expériences comparatives faites avec des écoliers d'une part, et d'autre part avec des adultes normaux, des paralytiques généraux et des déments précoces.)

6. — La perception locale du froid et du chaud donne lieu à des erreurs qui diminuent à mesure que l'on s'éloigne du seuil d'excitation.

7. — La perception locale du froid et celle du chaud sont affectées d'erreurs plus fortes que celle de la pression.

8. — L'exercice diminue les erreurs de la perception locale du froid et du chaud, tandis qu'il ne modifie pas les erreurs de la perception locale de pression.

J'ai fait depuis des expériences sur les perceptions locales, cutanées et articulaires, des tabétiques comparées avec celles des normaux, et aussi sur les perceptions locales visuelles des normaux : mais il est des points sur lesquels les résultats ont besoin d'être soumis à un nouveau contrôle. En attendant de pouvoir faire ce contrôle, j'ai commencé à m'occuper de la perception de la forme, et d'abord de la perception tactile.

Les formes sont extrêmement variées. On peut distinguer les formes planes, à une ou deux dimensions, et les formes solides, ou à trois dimensions. Dans les unes et les autres, on peut distinguer les formes géométriques et celles qui ne le sont pas. Les formes géométriques sont celles qu'il est possible de définir par le mouvement d'un point, d'une ligne ou d'une surface, suivant une certaine condition simple ou complexe. Les formes géométriques se définissent donc par une loi de génération, et les points qui les limitent jouissent d'une propriété commune, qui est énoncée dans la définition. — Quant aux formes non géométriques, les points qui les limitent n'ont pas de propriétés communes : il en résulte qu'elles ne peuvent pas être enfermées dans le cadre d'une définition, et qu'elles peuvent seulement être décrites d'une manière approximative. — D'ailleurs parmi les formes géométriques, on rencontre une grande variété, qui tient à leur complexité plus ou moins grande : elles sont régulières ou irrégulières, symétriques ou dyssymétriques, et ainsi on trouve une gradation entre les formes géométriques et celles qui ne le sont pas. Les formes non géométriques sont seulement celles dont la complexité est tellement grande qu'on ne pourrait les définir qu'au moyen d'une infinité de conditions, ou bien d'un nombre de conditions pratiquement impossible à parcourir.

De là résulte une conséquence qui va nous permettre de limiter

le problème de la perception des formes. Les formes que nous connaissons, par la vue ou par le toucher, sont ordinairement non géométriques, c'est-à-dire très complexes. Mais, si on les divise en parties suffisamment petites, on trouve qu'elles sont en fin de compte composées de figures géométriques, et même de figures simples. Une forme plane est déterminée par son contour, c'est-à-dire par une ligne, qui est ordinairement irrégulière. La ligne irrégulière peut être composée de lignes droites (c'est la ligne brisée) ou bien être courbe. Si elle est brisée, nous y trouvons deux figures élémentaires : une ligne droite, puis l'angle formé par cette ligne avec la ligne droite suivante. Les deux figures élémentaires sont la ligne droite et l'angle. Si elle est courbe, les éléments sont les mêmes, car la ligne courbe peut être considérée comme composée d'un très grand nombre de très petites lignes droites. La ligne droite et l'angle sont aussi les éléments des figures solides : la seule nouveauté qui intervienne ici, c'est que les lignes ne sont pas toutes dans un même plan.

Ainsi le problème de la perception des formes se ramène, pour la psychologie analytique, à ces trois problèmes. Comment percevons-nous les lignes droites? Comment percevons-nous les angles? Comment se coordonnent, dans la perception des formes complexes, ces perceptions de formes simples?

En fait, la perception des formes est obtenue principalement à partir de deux espèces de sensations : les sensations visuelles ou de couleur, les sensations tactiles ou de pression. Peut-être les autres espèces de sensations cutanées (piqûre et température) sont-elles capables de nous procurer aussi la perception de la forme, mais la difficulté de les produire isolément, avec la certitude d'éliminer toute sensation de pression, sans être insurmontable, est assez grande pour qu'il soit recommandable d'ajourner les recherches sur ce point. Il en est de même en ce qui concerne les sensations articulaires et les autres sensations profondes : ces sensations peuvent jouer un rôle dans la perception des formes solides, comme le montrent certains cas d'astéréognosie, dans lesquels l'incapacité de percevoir les formes provient d'une incapacité de sentir les mouvements ; mais il est pratiquement impossible d'étudier la synthèse de sensations articulaires.

Au contraire, les sensations de pression sont celles qu'il est le plus

facile de produire isolément, en excitant un organe unique. Et il y a quelque chose d'analogue dans les sensations visuelles, bien que, en raison de l'irradiation, on ne puisse pas exciter un élément rétinien unique. Mais, dans un cas comme dans l'autre, soit en pressant un point de la peau avec un corps de petites dimensions, soit en faisant agir sur la rétine une surface lumineuse très faible, on provoque la représentation d'un objet que l'on a coutume de désigner comme ponctiforme, mais qui en réalité n'a aucune forme. Si l'on presse légèrement, au moyen d'un crin de cheval, la couronne nerveuse d'un follicule pileux sur l'avant-bras ou sur le dos de la main, on excite un organe unique, et l'on provoque une sensation élémentaire qui est la représentation d'un point de pression; si l'on presse d'une façon analogue la face palmaire de la troisième phalange d'un doigt, on excite une pluralité de corpuscules de Meissner, mais la sensation qui en résulte est encore la représentation d'un point de pression; si l'on regarde à l'œil nu une étoile, on obtient la représentation d'un point lumineux. Le point de pression et le point lumineux ne sont pas des points géométriques : ce sont des objets étendus, des surfaces de petites dimensions, dans lesquelles l'imagination d'un géomètre pourrait tracer des lignes, découper des surfaces plus petites et définir les lignes qui les sépareraient. Mais ce que l'imagination du géomètre peut faire ainsi en procédant au moyen de concepts, l'imagination non intellectuelle, celle qui répète simplement des perceptions, ne peut pas le faire, car le point de pression et le point lumineux ont beau être étendus, ils n'ont pas de forme. La surface pressée ou la surface lumineuse du point perçu n'a pas de contours qui la limitent. On ne peut pas dire qu'elle s'étend jusqu'à tel point géométrique dans telle direction pour cesser au delà de ce point. On ne peut pas dire qu'elle s'étend jusqu'à telle ligne, droite ou courbe, par laquelle elle serait bornée. Elle a une vague forme circulaire, en ce sens que l'on y peut imaginer un centre géométrique, mais les rayons de ce cercle n'ont pas de terminaison : c'est une apparence de cercle qui n'a pas de circonférence. C'est ce que l'on exprime en disant que les étoiles scintillent, et il y a quelque chose d'analogue dans le point de pression. C'est ce que nous exprimons en disant que le point lumineux et le point de pression n'ont pas de forme. Dans la perception tactile et dans la perception visuelle, la repré-

sentation de la forme ne commence à apparaître que lorsque apparaît la représentation de la ligne.

Si donc nous voulons étudier la perception naissante de la forme linéaire, nous avons un moyen expérimental tout indiqué : c'est d'exciter simultanément deux points de l'organe sensoriel, en faisant varier la distance de ces points, et d'observer la perception qui se produit et les variations qu'elle présente par rapport aux variations de la distance. Mais cette expérience est précisément l'une des plus anciennes que connaisse la psychologie expérimentale : c'est l'expérience esthésiométrique de Weber.

Or Weber s'était préoccupé de la perception de la forme. Dans son *Tastsinn und Gemeingefühl*, après avoir donné le tableau des valeurs du seuil que l'on trouve reproduit partout, il commence au paragraphe intitulé : « Perception de la figure d'un corps qui nous touche sans mouvement des membres [1]. » Et il rapporte le résultat d'expériences qu'il a faites en appliquant sur la peau des tubes cylindriques de fer. « Si, dit-il, on applique des tubes cylindriques de diamètres différents, on trouve que l'extrémité de ces tubes est sentie comme un corps solide de forme indéterminée quand elle n'a pas un diamètre qui est un peu plus grand que la distance des pointes de compas que j'ai indiquée dans le tableau précédent comme étant celle où l'on distingue deux impressions. « Et il donne, relativement à diverses régions de la peau, des indications numériques qui montrent que le diamètre de la section doit être en général supérieur au seuil de la perception double pour que la forme circulaire de la section soit perçue d'une façon distincte, c'est-à-dire pour que l'on perçoive en même temps un espace vide enfermé dans le cercle.

Mais ces expériences de Weber se rapportent à des formes qui sont déjà complexes : il n'est pas nécessaire de les répéter pour étudier la perception des formes simples ou des lignes, et en fait elles n'ont jamais été répétées, quoique certaines expériences s'en rapprochent [2]. En revanche, la mesure du seuil de Weber a été refaite en des circonstances innombrables, soit en vue de recherches psychologiques, soit en vue d'observations médicales. Tantôt on la

1. *Handwörterbuch der Physiologie* de Wagner, vol. III, 2e partie, p. 540.
2. W. Churchill, Die Orientierung der Tasteindrücke (*Phil. Stud.*, XVIII, p. 478, 1902.)

considère en elle-même pour en étudier les variations par rapport à des conditions diverses, tantôt on y voit une mesure de la sensibilité cutanée. Dans le premier cas, on renonce à l'interpréter. Dans le deuxième, on l'interprète faussement, suivant la notion métaphysique de faculté, et comme si la peau ne nous fournissait qu'une espèce de connaissances. Il me semble pourtant que le sens psychologique du seuil de Weber est très clair, si l'on tient compte des remarques que j'ai faites tout à l'heure au sujet des formes simples et complexes. Il y a, pour une région déterminée de la peau et pour un ensemble de conditions constantes, une certaine distance à partir de laquelle deux pressions simultanées sont reconnues comme distinctes : cela signifie qu'elles sont perçues comme occupant deux points de l'espace qui sont extérieurs l'un à l'autre. Si ces deux points, physiques et non géométriques, apparaissent comme séparés par un espace vide, nous avons la perception d'une ligne discontinue : s'ils apparaissent comme n'étant pas séparés par un espace vide, nous avons la perception de la ligne continue.

De ces deux perceptions, celle de la ligne continue est la plus voisine de celle du point : c'est donc celle que nous devons étudier de préférence. Elle a déjà été observée par Weber, puis par tous ceux qui, en mesurant le seuil de Weber, ont eu le soin d'interroger les sujets. J'ai fait ailleurs [1] l'historique de cette question. Mais cette perception de la ligne continue, ou de la barre, comme on l'appelle fréquemment, n'a guère été signalée que comme un fait curieux, soulevant une difficulté technique, et l'on n'a pas cherché à en déterminer les conditions. C'est pourquoi j'en ai fait l'objet d'expériences méthodiques.

Expériences de description sur la perception de la ligne continue. — J'ai employé un instrument d'expérimentation très simple, mais dont je savais depuis longtemps qu'il est très commode et d'une exactitude suffisante. Ce sont des épingles, fixées par la pointe dans l'épaisseur de morceaux de carton. La plupart des cartons portent deux épingles, séparées par des distances variables : d'autres ne portent qu'une épingle, pour la distance nulle. C'est donc la tête

1. *L'illusion paradoxale et le seuil de Weber*, p. 120 et suiv. (Montpellier, Coulet, 1910.)

des épingles qui est appuyée sur la peau, avec une force suffisante pour produire des pressions de beaucoup supérieures au seuil de la sensation de pression, mais inférieures au seuil de la sensation de piqûre. — Dans les expériences préliminaires, j'appliquais d'abord, deux fois de suite, l'épingle unique, puis, suivant une gradation régulière, deux épingles séparées par des distances croissantes, avec des intervalles de 1 millimètre, ou de 2, ou de 4, suivant les régions de la peau, et toujours dans une même direction, longitudinale ou transversale. — Dans les expériences ultérieures, les distances étaient employées dans un ordre irrégulier, et aussi avec variation de la direction. Les séries étaient normales, c'est-à-dire qu'elles ne devaient pas provoquer l'illusion paradoxale, ou l'illusion de la perception double dans le cas de la pression unique : cependant, comme cette illusion s'était produite pour plusieurs sujets dans les expériences préliminaires, il est arrivé que, pour quelques-uns, elle s'est maintenue dans les expériences ultérieures. — Les sujets que j'ai choisis pour ces expériences étaient des étudiants récemment arrivés à la Faculté, et qui n'avaient que de vagues connaissances théoriques sur l'esthésiométrie, ou même l'ignoraient complètement. Je les ai laissés dans une ignorance complète sur la nature des excitations employées, et je leur ai prescrit seulement, au début, de décrire leurs perceptions de la façon la plus exacte et la plus détaillée qui fût possible. Après les premières séances, cependant, je les ai avertis que je désirais surtout avoir des renseignements sur la forme des surfaces de pression, et, à l'occasion, lorsqu'ils annonçaient une forme allongée, je les interrogeais sur la direction et sur la longueur. — Les expériences ont été faites sur les trois phalanges du majeur droit, à la face dorsale et à la face palmaire, et quelques-unes sur le dos de la main.

J'espérais déterminer, par ces expériences, les conditions objectives et subjectives dans lesquelles commence à se produire la perception de la ligne continue. En ce qui concerne les conditions objectives, je songeais spécialement à la distance à partir de laquelle on obtient la perception de la ligne continue. Je dois dire que je n'ai pas obtenu une détermination de cette distance qui fût aussi sûre et aussi précise que je l'aurais désiré. — Je savais, en effet, que les perceptions que j'étudiais sont fortement exposées à

des illusions. La plus connue est l'illusion paradoxale, c'est-à-dire celle qui consiste en ce que, une pression unique agissant sur la peau, le sujet en perçoit deux. J'ai trouvé autrefois que l'on peut empêcher cette illusion d'apparaître, ou bien la faire disparaître là où elle existe, en employant des séries normales de distances et en prenant quelques autres précautions complémentaires. Je me suis contenté d'employer les séries normales, j'ai négligé les autres précautions, et l'illusion paradoxale s'est produite dans huit séries sur quarante-sept, ce qui n'est pas une proportion négligeable. Je ne l'ai pas regretté cependant, car les expériences ainsi conduites m'ont révélé une collection très variée d'illusions. En écartant des descriptions que j'ai recueillies tout ce qui se rapporte à la perception locale, à la perception qualitative de température, à la perception de l'intensité, de l'étendue et de la durée, pour garder seulement ce qui concerne la perception de la forme et les éléments de perception qualitative qu'il est impossible d'en séparer, j'ai obtenu des réponses que je vais classer en plusieurs groupes, sans distinguer pour le moment les cas où l'excitation était simple et ceux où elle était double.

1er Groupe. *Perception d'un objet unique n'ayant pas la forme d'une ligne.* — Une piqûre. Une pointe. Une pression. Une traction. Un chatouillement. Un pincement. Une pointe aiguë. Une pointe émoussée. Une pointe dure. Une surface ponctiforme. Un rond. Une pointe de crayon. Un crayon usé. Un crayon grossièrement taillé. Un crayon d'ardoise. L'extrémité non taillée d'un crayon. Un clou. Un petit clou. Une pointe d'aiguille. Une pointe arrondie (comme d'une aiguille à tricoter). Une pointe conique. Une pointe de papier. Un cornet de papier arrondi du bout. Une pointe de bois. Une pointe de métal. Une grosse pointe. Une pointe en bois chauffé.

2e Groupe. *Perception d'une forme définie n'ayant pas le caractère d'une ligne.* — Un cercle. Une surface ronde et creuse. Une surface carrée. Un triangle. Quelque chose d'intermédiaire entre une pointe et une lame.

3e Groupe. *Perception de la ligne.* — Une surface de pression allongée. Une arête. Une barre. Une ligne droite. Un objet allongé. Un ovale. Une ellipse. Un rectangle. Une lame. Une lame de canif. Une lamelle de bois. Une rigole. Un demi-cercle. Une lame

courbe. Un croissant. Une arche. Une courbe. Un rectangle. Un rectangle intérieurement creux avec quatre parois. Un objet long creusé au milieu comme une sorte de bague. Un crayon plat, allongé en lame.

4e Groupe. *Perception de dualité avec union des deux surfaces distinguées.* — Deux pressions réunies. Deux pressions avec un chatouillement intermédiaire.

5e Groupe. *Perception de dualité.* — Deux piqûres. Deux pointes. Deux pressions. Deux mines de crayon. Deux cercles. Deux aiguilles à tricoter. Une pression et un chatouillement. Une pointe avec une impression complémentaire à côté. Deux sensations causées par des tenailles. Deux pointes formant pince. Une pince à sucre. Une seule branche de pince à sucre qui pique en deux ou trois endroits. Une fourchette. Un compas. Un compas de bois. Un compas avec deux mines de crayon.

6e Groupe. *Perception de multiplicité.* — Une pointe et une ligne. Deux pointes voisines et une éloignée. Trois points de pression réunis par un chatouillement. Plusieurs pointes en ligne droite : trois, quatre, cinq ou six suivant le cas.

Les images évoquées par les sensations sont donc très variées. Elles ont toutes pour but d'interpréter les sensations, de déterminer l'objet qui les a provoquées, et ce processus de détermination va plus ou moins loin : tantôt il s'arrête à la détermination de la forme de la surface pressée, conformément à la prescription, tantôt il dépasse cette prescription et vise à déterminer l'objet d'une façon beaucoup plus complète. — Des perceptions ainsi formées, les unes sont vraies. les autres sont fausses. Toutes celles du 6e groupe sont fausses, car je n'ai jamais employé plus de deux excitations. Toutes les déterminations complémentaires relatives à la nature de l'objet sont fausses aussi. Même si nous en faisons abstraction pour envisager seulement les déterminations relatives à la forme des surfaces pressées, nous trouvons encore des réponses fausses. Les espèces de réponses vraies qui étaient possibles à ce point de vue sont en nombre limité. On pouvait sans erreur percevoir : 1° une pression (ou pointe, piqûre, etc.); 2° une ligne (ou lame, barre, arête, ovale, etc.); 3° deux pressions (réunies ou séparées). De plus, il fallait, pour qu'il n'y eût pas d'erreur, que la perception de ligne et celle de deux pressions se produisissent

seulement dans le cas où deux pressions étaient appliquées. Cela n'est pas toujours arrivé. Même dans les expériences préliminaires, il y a eu des cas où la perception de ligne et celle de dualité se sont produites après l'application d'une pression unique.

Ainsi les illusions abondent dans ces expériences. Je n'en conclus pas que les expériences sont stériles, mais bien que c'est un caractère de la perception sur laquelle elles ont porté, de la perception tactile de la forme, que dans la région des excitations où cette perception commence à apparaître, et même pour des excitations plus fortes (des distances plus grandes), *la perception est sujette à des illusions très puissantes*. C'est là, pouvons-nous dire, le premier caractère régulier, la première loi, de cette perception.

Toutefois, ce n'est là qu'une formule vague. Il est possible de la préciser de deux façons : d'abord au moyen d'indications statistiques sur la fréquence des illusions ; ensuite, par la mesure des erreurs.

Douze sujets ont pris part à cette expérience. Ils ont fait au total 47 séries complètes de réponses. Chaque série comprenait deux distances nulles, 10 distances (de 2 à 20 millimètres pour la 1re et la 2e phalanges, de 1 à 10 pour la 3e) appliquées en direction longitudinale, et 8 distances (de 2 à 16 mm.) en direction transversale pour la 1re et la 2e phalanges (10 distances, de 1 à 10, pour la 3e phalange). — Le nombre total des distances nulles était donc de 94 pour les 47 séries. L'illusion paradoxale ou de dualité s'est produite 10 fois (dans 8 séries). L'illusion de la ligne continue s'est produite 11 fois (dans 7 séries). Il reste donc 32 séries qui ont échappé à toute illusion. — De plus, les illusions ont eu un caractère fortement individuel. L'un des sujets a eu 9 illusions pour 12 distances nulles, un autre 4 illusions pour 6 distances nulles, et un troisième 2 illusions pour 2 distances. Six sujets n'ont eu qu'une illusion, et trois n'en ont eu aucune. — J'ajoute que, pour les trois sujets chez qui l'illusion a été forte, la cause principale me paraît être que, dans les expériences préliminaires, j'avais expérimenté avec eux sur le dos de la main, en employant des distances de 0 à 20 millimètres, c'est-à-dire trop faibles pour produire une perception distincte de la ligne discontinue ou continue. Quant aux six sujets qui ont eu l'illusion chacun une fois, ils s'en sont débarrassés d'une façon spontanée. L'emploi des séries normales

reste donc un moyen efficace d'empêcher les illusions d'apparaître ou de les faire disparaître rapidement, pourvu qu'elles n'aient pas été créées avec trop de force par des expériences imprudemment conduites.

Cependant, le fait que l'illusion s'est produite, sous une forme ou sous l'autre, dans 21 cas sur 94, donne une idée de la force avec laquelle cette cause d'erreur est capable de dénaturer la perception tactile de la forme. Cette idée deviendra plus précise par la mesure des erreurs qui affectent ces perceptions. Mais c'est là l'objet d'autres expériences, que j'exposerai tout à l'heure.

Je dois ici dire un mot de la détermination du seuil de la perception de ligne continue. En éliminant les 15 séries à illusions, il en reste 32 qui sont propres à fournir des indications. Mais elles sont loin d'être très précises. Elles tendent à montrer cependant :

1. — Que ce seuil est plus élevé que la distance moyenne pour laquelle les deux pressions sont perçues comme une seule, et moins élevé que celui de la perception de la dualité, ou de la ligne discontinue (par exemple, pour la 2e phalange, en direction longitudinale, on perçoit l'unité à 4 mm. 22, la ligne continue à 8 millimètres, la ligne discontinue à 8 mm. 78; mais ces déterminations, qui sont des moyennes, ne sont qu'approximatives) :

2. — Que le seuil de la ligne continue est plus élevé à la face dorsale qu'à la face palmaire ;

3. — Qu'il est plus élevé pour la 1re phalange que pour la 2e, pour la 2e que pour la 3e.

4. — Qu'il est plus élevé en direction longitudinale qu'en direction transversale.

Mais ce ne sont là que des indications. Les expériences qui les fournissent ont besoin d'être reprises dans des conditions nouvelles. Le résultat principal en est seulement que les perceptions tactiles de la forme sont sujettes à de fortes illusions. Il est donc à présumer qu'elles comportent de grandes erreurs. C'est pourquoi j'ai mesuré ces erreurs.

Mesure des erreurs des perceptions tactiles de lignes. — J'ai expérimenté d'abord sur une seule région de la peau : la face palmaire de la 3e phalange du majeur droit. J'ai employé encore des cartons munis d'épingles, mais avec des distances de 2, 4, 6, 8, 10 et 12

millimètres. — Dans une partie des expériences, j'applique les deux épingles sur la peau, simultanément, et le sujet perçoit une ligne. Peu importe qu'elle soit continue ou discontinue. Il en apprécie la longueur, les yeux fermés, puis, sur une feuille de papier préparée à l'avance, il délimite, les yeux ouverts, une longueur égale à celle qu'il a perçue. L'expérience consiste donc à transposer une distance tactile en distance visuelle. — Les diverses distances sont appliquées dans un ordre irrégulier, dix fois chacune dans une séance. Il suffit ensuite de mesurer des longueurs, puis de calculer les erreurs constantes et les erreurs variables. — Avec la moitié des sujets (4 sur 8) j'ai fait l'application, dans la première séance, en direction longitudinale; avec l'autre moitié, en direction transversale. — De plus, pour une moitié des sujets, j'ai fait la première expérience sans mouvement; pour l'autre moitié, les sujets ont promené la pulpe du doigt sur les têtes d'épingles, pour en apprécier la distance. Dans la seconde séance j'ai fait l'inverse.

Les résultats sont donnés dans le tableau I. Les nombres expriment les pourcentages des erreurs.

TABLEAU I. — *Perception des longueurs par la 3e phalange (face palmaire).*

NOMBRE DES EXPÉRIENCES	LONGUEUR EN MILLIMÈTRES	2	4	6	8	10	12
16	Erreurs constantes.	52,87	39,61	31,56	26,17	19,50	21,41
8	Erreurs constantes : *a*) sans mouvement.	37	38,75	35,94	24,92	21,25	23,96
8	Erreurs constantes : *b*) avec mouvement.	68,75	40,47	27,19	27,42	17,75	18,85
16	Erreurs variables.	20,14	19,19	16,98	17,50	12,91	11
8	*a*) sans mouvement.	20,78	18,97	15,31	18,18	13,56	11,21
8	*b*) avec mouvement.	19,50	19,41	18,64	16,81	12,27	10,80
8	*c*) direction longitudinale. . .	14,72	18,66	18,63	20,47	15,27	13.49
8	*d*) direction transversale . . .	25,65	19,72	15,33	14,52	10,56	8,52

Les signes des erreurs constantes ne sont pas indiqués dans le tableau. Ils varient avec les sujets. Pour trois d'entre eux, le signe est toujours positif; pour un, il est toujours négatif; pour les quatre autres, il est variable, avec une tendance à être négatif pour les petites lignes, positif pour les grandes. Il existe donc des causes d'erreur qui font paraître les lignes plus grandes ou plus petites,

suivant le cas. Mais dire que c'est là l'origine des erreurs constantes, c'est presque énoncer une tautologie. Ce qui serait intéressant, ce serait de savoir d'où proviennent ces causes d'illusion. Le signe des erreurs nous fournit une indication : elles sont individuelles. L'hypothèse la plus vraisemblable me paraît être qu'elles proviennent des images dans lesquelles chaque sujet résume ses perceptions antérieures de chaque objet et qui reparaissent dans ses perceptions actuelles comme un moyen d'interpréter les sensations. Et il est naturel que ces images soient des causes d'illusion, puisque les images ont coutume de déformer leurs objets.

La valeur absolue des erreurs constantes doit donc mesurer l'efficacité de ces causes d'illusion. On voit que cette efficacité est partout considérable et qu'elle diminue à mesure que les lignes grandissent. Donc la perception tactile des lignes est sujette à des illusions très puissantes, comme nous l'avions reconnu plus haut, et de plus la résistance aux causes d'illusion, très faible pour les petites lignes, devient plus forte à mesure que les lignes deviennent plus grandes. Or la différence d'une petite ligne avec une grande, au moins quand il s'agit de lignes déterminées par deux points de pression plus ou moins éloignés, est que les deux sensations provoquées par la petite ligne sont plus semblables l'une à l'autre que celles qui sont provoquées par la grande ligne. Elles sont plus semblables l'une à l'autre au point de vue local, c'est-à-dire qu'il est plus difficile de les distinguer l'une de l'autre comme provenant de points différents de la peau. Elles sont aussi plus semblables entre elles au point de vue qualitatif. car les pressions, étant assez fortes, s'irradient autour de leurs centres et exercent sur les régions voisines de la peau des tractions qui ne sont pas négligeables; et les pressions, pour la même raison, se propagent aussi aux tissus sous-cutanés, et même aux os, et, par les os, à l'articulation qui unit la 3e phalange à la 2e : les deux sensations principales s'accompagnent donc d'autres sensations secondaires, et la différence des deux groupes de sensations est d'autant plus marquée que la distance entre les deux points pressés est plus grande. Les deux groupes de sensations réunis dans la perception de la ligne doivent donc former un ensemble d'autant plus solide, ils doivent avoir une valeur d'information d'autant plus sûre, que les points pressés sont plus éloignés l'un de l'autre.

Le mouvement exerce sur l'erreur constante une influence qui peut paraître singulière, mais qui se comprend cependant bien dans l'hypothèse que je viens d'indiquer. Les grandes lignes (de 6 à 12 millimètres) sont favorisées par le mouvement : l'erreur constante est plus faible dans le cas où elles sont perçues avec mouvement du doigt. Il semble qu'il devrait toujours en être ainsi, et que les petites lignes devraient bénéficier aussi du supplément d'information que le sujet obtient en promenant son doigt sur la ligne perçue. Mais en fait le mouvement a toujours pour effet de faire paraître les lignes plus grandes, au point de faire passer parfois le signe de l'erreur constante du négatif au positif, et cette influence est forte surtout pour les petites lignes : le sujet qui promène son doigt sur une ligne de quelques millimètres obtient des sensations par une surface plus étendue de sa peau que s'il restait immobile, il obtient donc des sensations plus dissemblables les unes des autres, et cela suffit pour que ses sensations ressemblent davantage à celles qui lui viendraient d'une grande ligne, et pour qu'elles suggèrent l'image d'une grande ligne. La même influence existe d'ailleurs aussi pour les grandes lignes, mais elle est relativement beaucoup moins efficace.

Le même tableau nous montre comment se comportent les erreurs variables. Ici comme partout, elles mesurent l'exactitude ou la clarté des perceptions. Comme les erreurs constantes, elles vont en diminuant à mesure que les lignes grandissent. La loi de Weber exigerait qu'elles fussent constantes en valeur relative, ou proportionnelles aux longueurs. Mais on sait que, dans le voisinage du seuil, les erreurs de perception sont toujours beaucoup plus fortes, et qu'elles diminuent quand on passe à des objets de dimensions plus grandes : c'est la loi du maximum. Nous en trouvons ici une vérification nouvelle.

L'influence du mouvement sur les erreurs variables est analogue à celle qu'il exerce sur les erreurs constantes, — en ce sens au moins que le mouvement favorise la perception des grandes lignes. Sur celle des petites lignes, il exerce une influence plutôt défavorable, mais assez peu nette.

Quant à l'influence de la direction, bien que les sujets qui ont perçu les lignes en direction longitudinale ne soient pas les mêmes que ceux qui les ont perçues en direction transversale, je crois

qu'on peut considérer comme nettement significatif le fait que les erreurs sont beaucoup moindres en direction transversale pour les lignes de 6 à 12 millimètres. Le contraire a lieu pour les lignes de 2 et 4 millimètres. Si nous laissons de côté, pour un moment, ce dernier fait nous voyons que l'influence de la direction s'exerce suivant la même loi sur la perception de la ligne et sur la perception locale. (Voir, au début de cet article, la 3e loi des erreurs locales.)

Le résultat général le plus remarquable de cette expérience est que les lignes de 2 et 4 millimètres ne se comportent pas comme les lignes plus grandes, surtout comme celles de 8 à 12 millimètres. La signification me semble en être que les lignes de 2 et 4 millimètres sont bien des lignes pour la perception visuelle, mais ne sont pas des lignes pour la perception tactile, même pour celle de la face palmaire de la troisième phalange : elles sont simplement des points, et elles prennent un aspect de lignes seulement en raison des images qu'elles suggèrent, et qui sont, chez les voyants, d'origine visuelle. Cette conclusion vaut la peine d'être soumise à une vérification. C'est pourquoi j'ai fait une nouvelle expérience, destinée à contrôler la précédente sur les points principaux, et aussi à en étendre la portée.

Expérience sur les trois phalanges du majeur. — J'ai réduit le nombre des sujets : trois seulement ont fait l'expérience complète. Comme instrument, j'ai employé des cartons minces, mais résistants, taillés de façon à appliquer sur la peau des lignes de pression continue. Les longueurs étaient de 4, 8, 12, 16, et 20 millimètres. L'application a été faite, en direction longitudinale seulement, sur les trois phalanges du majeur droit, à la face dorsale et à la face palmaire, avec mouvement dans une moitié des cas, sans mouvement dans l'autre moitié.

Le tableau II donne les résultats en ce qui concerne les erreurs variables. Il s'en dégage d'une façon très nette les lois suivantes.

1. — Les erreurs variables diminuent à mesure que les lignes grandissent.

2. — Elles sont beaucoup plus fortes à la face dorsale qu'à la face palmaire. Cette différence est marquée d'une façon particulière sur la troisième phalange : l'erreur variable est en général à

peu près double à la face dorsale de ce qu'elle est à la face palmaire.

3. — Les erreurs variables diminuent, dans l'ensemble et avec de rares exceptions, quand on passe de la première phalange à la deuxième, et de la deuxième à la troisième.

4. — Le mouvement fait diminuer les erreurs variables pour les trois plus grandes lignes, et il les fait croître pour les deux plus petites.

Tableau. II. — *Perception des longueurs par les trois phalanges du majeur.*

NOMBRE DES EXPÉRIENCES	LONGUEURS DES LIGNES EN MILLIMÈTRES	4	8	12	16	20
36	Erreurs variables : ensemble	33,46	19,11	15,79	12,02	8,50
18	— face dorsale.	44,10	22,46	19,48	14,90	10.53
18	— face palmaire	22,81	15,76	12,11	9,15	6,48
18	— sans mouvement . .	27,08	17,62	17,01	12,39	8,72
18	— avec mouvement . .	39,83	20,59	14,57	11,66	8,29
12	— 1er phalange.	38,79	21,65	16,94	14,71	9,78
12	— 2e phalange	31,45	20,04	14,58	10,59	7,96
12	— 3e phalange	30,12	15,63	15,84	10,78	7,77
6	Erreurs variables : 3e phalange, face dorsale	40	19,63	20,86	13,61	10,27
6	Erreurs variables : 3e phalange, face palmaire	20,25	11,64	10,83	7,94	5,26

La 1re et la 4e lois confirment et précisent les résultats de l'expérience précédente. En particulier, la 4e loi nous montre que les petites lignes ne se comportent pas, pour la perception tactile, comme de véritables lignes, mais plutôt comme des points. Ce sont des points étendus, et les sensations qu'ils provoquent sont capables de suggérer des images de dimensions, de sorte que les sujets peuvent en transposer la longueur apparente comme l'expérience les invite à le faire : mais ces points n'ont pas la forme allongée de la ligne, ou, quand ils l'ont, c'est par suite d'une illusion. Les expériences de description, dont j'ai donné plus haut les résultats principaux, fournissent d'ailleurs, en ce qui concerne les petites lignes, une indication complémentaire dans le même sens.

Les perceptions provoquées par ces lignes, quand elles sont décrites comme perceptions de lignes et non pas de points, sont très fréquemment affectées d'une erreur totale au point de vue de la direction : la direction longitudinale est confondue avec la transversale, ou bien le sujet annonce que la ligne est appliquée suivant une direction oblique, et il décrit même cette direction d'une façon précise, évaluant l'angle qu'elle fait avec la longitudinale ou avec la transversale. De pareilles erreurs sont des indices certains d'illusion, d'autant plus que des indications analogues sont données par les sujets qui perçoivent la pression unique comme une ligne continue ou discontinue. Je conclus donc d'une façon ferme que la perception tactile de la ligne ne commence à se produire, je ne dirai pas sans illusion, mais avec des illusions modérées qui lui laissent une valeur théorique et pratique, — que quand la ligne perçue atteint ou dépasse en moyenne 8 millimètres, ou un peu moins pour la face palmaire de la troisième phalange.

Quant à la deuxième et à la troisième lois des erreurs variables, elles montrent que les erreurs variables se comportent comme les seuils ont paru se comporter d'après les expériences de description : plus les seuils sont élevés, plus aussi les erreurs variables sont fortes. De plus les erreurs commises dans la perception des lignes paraissent suivre les mêmes lois que les erreurs locales. Cette concordance est certaine pour la troisième loi, relative aux trois phalanges. Elle est probable aussi pour la deuxième, quoique je n'aie pas sur ce point d'expériences décisives en ce qui concerne les erreurs locales. — Les conditions organiques dont dépendent la perception de la forme et la perception locale paraissent donc être les mêmes, et il est probable qu'elles sont constituées par la variation de densité des organes tactiles dans les diverses parties de la peau.

Il reste à envisager les erreurs constantes. Le moyen le meilleur d'en dégager les lois me paraît être de les apprécier, non plus dans leur valeur absolue, comme j'ai fait plus haut pour estimer la résistance des perceptions aux causes d'illusion, mais à la fois dans leur signe et leur valeur. C'est ce qu'on peut faire en considérant les grandeurs apparentes des lignes, qui sont données dans le tableau III. J'y ai ajouté le rapport des grandeurs apparentes aux grandeurs réelles. L'ordre dans lequel sont présentés les résultats

TABLEAU III. — *Grandeurs apparentes des lignes.*

a = grandeur apparente ; R = rapport de la grandeur apparente à la grandeur réelle.

GRANDEURS RÉELLES EN MILLIMÈTRES	4		8		12		16		20	
	a	R	*a*	R	*a*	R	*a*	R	*a*	R
1er sujet : B.										
Face dorsale, sans mouvement	0,93	0,23	1,89	0,24	3,80	0,32	6,96	0,43	8,66	0,43
— , avec mouvement	9,30	2,32	12,03	1,50	13,22	1,10	14,73	0,92	17,90	0,82
Face palmaire, avec mouvement	2,36	0,59	4,36	0,54	6,71	0,56	10,53	0,66	13,03	0,65
— , sans mouvement	1,35	0,34	2	0,25	3,38	0,28	6,18	0,39	8,43	0,42
2e sujet : C.										
Face palmaire, sans mouvement	3,10	0,77	5,33	0,67	8,07	0,67	11,17	0,70	13,27	0,66
— , avec mouvement	6,28	1,57	8,85	1,11	10,73	0,89	13,52	0,84	16,02	0,80
Face dorsale, avec mouvement	7,97	1,99	9,25	1,15	12,87	1,07	15,13	0,95	18	0,90
— , sans mouvement	4,60	1,15	7,52	0,94	10,72	0,89	14,73	0,92	18,27	0,91
3e sujet : M.										
Face palmaire, avec mouvement	9,15	2,29	13,74	1,72	17,25	1,44	19,43	1,21	21,35	1,07
— , sans mouvement	5,60	1,40	10,50	1,31	17,20	1,43	19,75	1,23	22,10	1,10
Face dorsale, sans mouvement	8,40	2,10	13,42	1,68	15,22	1,27	18,88	1,18	20,83	1,04
— , avec mouvement	13,98	3,49	17,93	2,24	20,32	1,69	24,05	1,50	26,28	1,31

est celui dans lequel les expériences ont été faites. Chaque nombre est la moyenne des résultats pour les trois phalanges réunies.

On voit d'abord que les erreurs constantes ont un caractère individuel, qu'elles sont propres à chaque sujet, puisque la ligne de 4 millimètres perçue par la face dorsale et sans mouvement, est égale à 0 mm. 93, pour B, à 4 mm. 60 pour C, à 8 mm. 40 pour M. Les différences d'appréciation des longueurs, les différences d'interprétation des sensations, sont donc énormes. Mais, malgré ces variations, qui dépassent tout ce que j'avais pu supposer par avance, il existe certaines relations régulières.

1. Si l'on compare, pour chaque sujet et pour chaque face de la peau, le cas où l'expérience a été faite sans mouvement et celui où elle a été faite avec mouvement, on voit que la ligne paraît toujours plus grande (sauf exceptions négligeables) quand elle a été perçue avec mouvement; et ce rapport existe aussi bien quand on a commencé avec mouvement que quand on a commencé sans mouvement : *le mouvement fait donc croître la longueur apparente des lignes*, comme il l'avait semblé d'après l'expérience faite sur la troisième phalange seulement.

2. Les rapports des grandeurs apparentes aux grandeurs réelles varient avec les longueurs des lignes : dans certains cas, ces rapports diminuent, dans d'autres ils augmentent; mais ceux qui diminuent sont ceux qui sont supérieurs à l'unité (erreurs positives), et ceux qui augmentent sont les rapports inférieurs à l'unité (erreurs négatives). Ainsi, pour M, les rapports diminuent dans les quatre cas expérimentaux, pour B, ils diminuent dans un seul cas, et pour C ils diminuent dans trois cas. Mais, qu'ils diminuent ou qu'ils augmentent, ils tendent toujours vers l'unité. Par conséquent il est certain, comme il l'avait semblé d'après la précédente expérience, que, *à mesure que les lignes deviennent plus grandes, la perception tend à se libérer de l'illusion, positive ou négative.*

3. Une autre loi apparaît, au moins à titre d'indication. Si l'on compare, pour chaque sujet, les quatre cas expérimentaux, dont l'ordre est aussi varié que possible, puisque la première expérience a été faite tantôt sur la face palmaire, tantôt sur la face dorsale, tantôt sans mouvement, tantôt avec mouvement, on voit que *les erreurs constantes ne diminuent pas par suite de l'exercice* : elles tendent même plutôt à croître.

Maintenant les résultats de ces expériences sont de nature à suggérer bien des hypothèses. Toutefois, ils sont insuffisants pour fournir une base solide à l'analyse de la perception tactile de la forme. Il est indispensable de déterminer aussi les lois empiriques de la perception de l'angle, puis celles de la perception des formes complexes, et de faire des recherches correspondantes sur les perceptions visuelles. En ce qui concerne l'angle, l'expérimentation me paraît pouvoir suffire. En ce qui concerne la perception des formes complexes, les cas d'astéréognosie, si fréquents aujourd'hui chez les blessés du cerveau, fournissent beaucoup d'informations.

M. Foucault.

La Dynamique de l'Imagination pure[1].

III. — L'imagination schématique.

Orientation, en son unité, des images concrètes qui l'explicitent, la puissance pure de figuration est concrète elle-même. Personne, sans doute, ne lui contesterait cette qualité, si l'on pouvait la saisir en elle-même, et dans une expérience immédiate, ainsi que l'on appréhende en leur nature donnée les figures qu'elle engendre. Mais nous avons montré qu'elle est purement immanente au donné de cette nature figurable, qu'elle n'a pas de *contenu* spécial, qu'elle ne fournit donc à nulle expérience un objet distinct, bref qu'elle ne saurait être appréhendée en elle-même et directement. Nous maintenons pourtant qu'elle est objet d'expérience dans l'acte même d'organisation qu'elle développe. Or une puissance d'orientation, concrète et réelle, mais toute formelle, est une puissance *schématique.*

Ce caractère, personne ne le lui refusera; et c'est même sur cette attribution commune que les partisans de la méthode analytique s'accorderont avec nous. Mais ils verront, en cette qualification, la preuve de l'irréalité du principe organisateur. Eux qui réduisent toute l'œuvre figurative au jeu empirique des images, seul directement saisissable, et seul concret par là même, ils concluront de l'absence de contenu à l'inexistence, et feront de l'imagination pure, parce qu'elle est purement schématique, un pur abstrait.

Ce n'est pas que l'empirisme dédaigne l'usage des représentations schématiques; et la puissance même dont il conteste ainsi l'existence réelle lui paraîtra offrir, pourvu qu'elle soit dépouillée de son action réelle, une certaine existence et une certaine réalité.

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

Le schéma, en effet, est pour lui une esquisse; et de cette esquisse il trouve et l'exemple divers et l'utilité indéniable dans l'expérience concrète, ou technique ou scientifique. Mais il tire de cet exemple et de cette application la preuve de l'inefficacité propre de cette représentation sommaire partout reconnue. Les systèmes d'images se présentent à lui, constitués en leur nature différente, réels par cette constitution et cette présence, déjà construits et pleinement organisés. A travers ces systèmes, il découvre, plus riches peut-être et d'une présence plus effective, les groupes de perceptions, distinctement qualifiés, données déjà toutes organisées et réelles de l'expérience radicale. A travers ces groupes, il devine, plus réelles et seules vraiment efficaces, les existences, toutes faites par définition, que l'expérience radicale représente. Sans doute, puisqu'il use d'une méthode analytique, il résoud, pour chacun de ces ordres étagés, l'organisé et le construit en éléments qui s'organisent et en matériaux qui se concertent. Mais le *tout fait* des systèmes d'images n'en est pas moins assuré par la présence extérieure et déterminante des données radicales; et le *tout fait* des groupes de perceptions est fondé lui-même sur l'existence efficace du réel véritable. Or, à supposer cette existence première analysable à son tour, sa constitution est le *fait* même par essence, la position irréductible des matériaux déjà construits et des éléments déjà organisés. Dès lors, si riche que soit l'expérience immédiate, elle n'est qu'une représentation appauvrie de la seule présence actuelle, et comme un sommaire raréfié de la réelle et parfaite plénitude. Et si fidèle que soit l'imagination systématique, elle n'est qu'une représentation affaiblie de cet appauvrissement du réel. On pourra donc, par une série d'appauvrissements et d'affaiblissements ultérieurs, réduire encore cet abrégé elliptique, pour aboutir enfin aux esquisses très sommaires et toutes abstraites que sont les schémas.

Si les systèmes d'images, en leur présence toute faite, sont constitués pour l'empirisme en diverses natures spéciales, il concevra donc que, résumant par ce travail abstrait les analogies concrètes entre les images de chacun des groupes, on fasse correspondre un schéma spécial à chacune de ces natures dont on marque ainsi l'unité. Il accordera aussi que l'on indique de la même manière, et abstraitement encore, les analogies déterminées par l'association

entre les divers modes d'imaginer, et que cette unité de fait des schémas établis soit résumée à son tour en un schéma unique. Celui-ci, désignant en son abrégé l'ensemble existant des données figuratives, correspondrait en apparence à l'esquisse intégrale qu est pour nous, en son unité de principe, l'imagination pure. Mais ce schéma total, plus abstrait que ceux qu'il résume, serait donc, plus encore que ces abrégés spéciaux, une représentation affaiblie et appauvrie de l'expérience concrète. A quoi le comparer sinon à ces concepts généraux qui, d'après l'interprétation même de l'empirisme, retiennent en leur indigence et leur quasi-néant les traits caractéristiques et l'essence oublieuse du particulier et du réel? Bref, au lieu d'être le *plan* préalable et mobile qui procède, en sa simplicité féconde, à l'organisation *future* des images, le schéma n'est, pour l'empirisme, qu'un *résumé* ultérieur et stérile, tout au plus mnémonique, des images *déjà* organisées.

*
* *

On ne saurait nier que des schémas de ce genre existent en effet. On reconnaîtra même que la plupart des représentations formelles du donné répondent à cette description. Une table des matières n'est pas autre chose, en la complexité maintenant sèche et morte du contenu riche et vivant qu'elle abrège. Qu'est-ce que le procès-verbal d'une séance éloquente, d'un discours passionné, d'une discussion ardente, sinon l'index glacé d'une action fertile et enthousiaste? Et le manuel rédigé d'une science ou d'une histoire n'est-il pas, à son tour, comme le compte rendu bref et posthume d'une œuvre très ample et d'une naissance qui se perpétue? Aux murs laborieux de son étude le héros de Taine suspendait les mémentos pesants qui assureraient la clarté de sa mémoire aux jours de l'épreuve; et l'aridité de ce tableau savant communiquait la vertu de son raccourci aux talents très sûrs de cette intelligence schématisée. Mais n'est-ce point le goût formel des notes abréviatives qui se révèle, au soir endormi des péchés vibrants et des créations amorales, dans les repentirs étroits et catalogués des examens de conscience? Ainsi, par le renoncement logique aux expansions épuisantes, se repose, dans le maigre songe des formules étrécies, la paresse fatiguée et tranquille des lendemains de la vie intérieure.

Aux schémas de ce genre, fidèles comme une épitaphe, quel traitement conviendra, sinon le traitement logique et paisible des purs concepts? Immobiles dans le savoir qui les enveloppe, ils dorment aux certitudes acquises et éternelles d'un sommeil figé et d'un rêve statique. Impossible, dès lors, de percevoir en la placidité de leur présent la tension organisatrice et inquiète d'un type virtuel et d'un élan créateur. Nul doute qu'on puisse les hiérarchiser, en élargissant à mesure la sphère de leur extension. Et la mémoire formelle, que l'on engourdira de la sorte, résumera donc, en la fixité de sa hantise, une multitude croissante d'impressions jadis vécues. D'un souvenir unique, dont la sphère serait immense, pourquoi ne pas embrasser enfin toute la richesse abolie de ce qui fut le trésor des choses et la plénitude de notre âme? Mais quelle pauvreté actuelle et définitive en la vision raréfiée de cet unique souvenir! Cette mémoire prodigue laisse fuir les images qui la colorent, à mesure que devient plus ample l'horizon de son regard; et l'infini dernier de son coup d'œil sans élan est égal au zéro de sa vision.

Des formules appauvries où s'abrège l'univers, ferons-nous les simulacres stériles des schémas prometteurs où l'univers se ramasse? Mais nous oublierions, par cette confusion docile entre le plan et le sommaire, que les formules mnémoniques, copies indigentes d'une organisation préalable, supposent donc avant elles l'action féconde d'une intention organisatrice. Que chaque système d'images, par l'unité de son œuvre, se résume après coup dans l'unité d'une définition, c'est donc que l'unité immanente d'une puissance schématique avait orienté efficacement la qualité de ce système et la diversité de cette œuvre. Au sommeil statique des schémas immobilisés prélude la pensée mouvante des schémas dynamiques. Le sommaire passif des choses organisées imite le plan actif de l'organisation.

Nous n'avons pas encore établi, dans la réalité de son ensemble, le schématisme concret de l'imagination pure. Mais n'est-ce pas, du moins, qu'aux diverses qualités du travail figuratif correspondent autant de schémas *réels*, dont l'intention concrète et efficace constitue la réalité de ces modes? Ils impliquent, au raccourci fécond de leur œuvre prochaine, toutes les analogies futures qui marqueront de cette qualité spéciale les images parentes et con-

tinues. Ils développent, au détail multiple et organique de leur œuvre actuelle, toutes les analogies fécondes qui formulaient d'abord l'avènement de cette continuité intérieure. L'implication de l'œuvre prochaine est déjà pour eux l'explication ébauchée de l'œuvre actuelle. Loin d'être une esquisse affaiblie et indigente des images concrètes réalisées, ils enferment *actuellement*, en leur dynamisme formel, toute la mobilité *concrète* et ordonnatrice, qui oriente et réalise le système continu de ces images.

A ces schémas réels, énergiques comme un ordre d'action, le traitement logique des purs concepts ne saurait convenir. A quoi les comparer, sinon aux types organisateurs, dont l'être vivant développe la puissance implicite et l'unité agissante dans la diversité explicite et réelle de ses métamorphoses? Quel naturaliste, épris d'immobilité, fixerait encore au ciel calme des hypostases les modèles parfaits et contents que manifeste, au règne inquiet des formes imparfaites, l'évolution ambitieuse de la vie? Mobile au changement même par où l'individu se détermine et s'accomplit, change et se réalise à mesure, au détail progressif de cette forme particulière, la formule initiale et continue de l'espèce immanente. Et les schémas réels ressemblent encore aux formules inventives où le géomètre dépose, dans le secret des implications, la multiplicité virtuelle et organique des théorèmes futurs. Invisible et active, par les complications de l'argument qui s'expose et des propriétés qui se déclarent, circule et prend corps la fidélité immanente de la définition première. Et nous comparerons aussi les schémas réels à l'idée stratégique, grosse de mille contingences en la simplicité de son éclosion, qu'insinue aux actes multiples et incomparables d'une armée gigantesque la sagesse vivante du chef suprême, immanente et secrète aux complications géométriques de la lutte et aux métamorphoses naturelles de la victoire. Mais qu'est-ce donc que l'idée stratégique, et la définition du géomètre, et la notion du type organisateur, sinon, aux analogies de son essence diverse, la réalité même de nos schémas?

Ces types formels et organiques de la figuration peuvent, sans doute, s'ordonner hiérarchiquement. Du moins certaines de ces formes imaginatives enveloppent-elles de leur sphère la vertu d'autres formes. A toutes, bien que le traitement logique ne leur convienne guère, on attribuera, pour l'influence virtuelle de leur

dynamisme, la portée féconde d'une extension indéterminable. Mais n'allons pas immobiliser à nouveau, sous l'apparence statique d'un rapport de domination, la vertu réelle et expansive de nos schémas ordonnateurs. L'extension qui les développe ne leur est pas donnée ; et rien de *tout fait* ne correspond dans l'univers des images à la diffusion indéfinie de leur puissance. Ils sont eux-mêmes le principe énergique de leur extension concrète ; et c'est l'inépuisable de leur énergie constructive qui rend indéterminable la richesse inventive de leur influence. Ils produisent de l'intérieur le système organique des images analogues qui les exprime ; et rien, dans ce système total, n'échappe à l'omniprésence de leur acte. Or la totalité de chacun des systèmes est toujours ouverte à la spontanéité virtuelle d'une future expansion ; et cet enrichissement nouveau, par la naissance possible de figures individuelles, exprime encore la présence concrète du type, non pas générique simplement et imitable, mais réalisé et individualisé en chacune des figures qu'il engendre. Et, tout au contraire des concepts statiques et généraux que la logique pure stérilise, la compréhension indéfinie des schémas réels, constituée par la richesse même des images qu'ils produisent à l'existence, est égale à leur extension sans terme que cette influence dynamique mesure et constitue.

Ainsi la réalité créatrice de nos schémas formels nous empêche de voir en eux des formes empiriques et abstraites, délimitées après coup par la mémoire partielle d'une expérience décolorée. Ces esquisses sans vertu, toutes présentes qu'elles soient à la pensée qu'elles délimitent, concernent uniquement, au mensonge précis de leurs lignes fidèles, le passé qu'elles retracent et qu'elles abolissent. Que parfois, dans l'usage de ces mémentos impuissants, la pensée qui se borne à leur précision regarde avec sécurité vers les recommencements du futur, elle détermine sans doute, au miroir logique des analogies appauvrissantes, les lignes très nettes d'un avenir abstrait. Mais perdue bientôt, à l'heure des renouvellements, dans la richesse directe des analogies réelles, elle enfermera, aux bornes de nouvelles esquisses, l'imprévu de cette expérience que ne saurait comprendre, en son extension fictive, la fidélité elliptique d'un mémento.

Les schémas véritables sont donc bien des *schémas purs*, synthèses primordiales du multiple concret des images. Et l'on

reconnaîtra, dès lors, qu'ils ressemblent, par leur qualité d'*a priori* et leur fonction synthétique, à ces schémas purs dont nous trouvons l'exposé et la genèse dans l'*Analytique* Kantienne *des principes*. Comme eux, en effet, acte producteur et unification immédiate d'un sensible qui leur est homogène, ils sont de nature imaginative et concrète et ne traduisent point *en eux-mêmes* les déterminations toutes faites d'un entendement abstrait. Et ne dirions-nous pas aussi, conformément à la genèse kantienne, que l'origine profonde de ces actes synthétiques est cachée au mystère, irrationnel peut-être, de la puissance radicale de production? Et, puisque leur fonction unifiante consiste dans le développement réel et historique d'une œuvre, nous pouvons accepter l'incarnation Kantienne des schémas synthétiques au temps, dont ils sont comme les actes générateurs. Mais nos types organisateurs diffèrent essentiellement des schémas Kantiens par la *réalisation* efficace de leur caractère formel. L'imagination productive, telle que l'expose l'*Analytique*, ne manifeste, en la diversité de ses actes, qu'une faculté d'organisation extérieure aux images qu'elle unifie; et ses actes, toute concrète qu'en soit la fonction, ne sont bien, en eux-mêmes, que des *formes* abstraites, supérieures idéalement au contenu qu'elles embrassent. Les schémas, dont nous avons voulu établir l'existence réelle, ne sont nullement des formes idéales et supérieures. Toute virtuelle que soit leur fonction, elle est immanente au contenu empirique qu'ils organisent; et leur réalité temporelle n'est autre que leur développement historique. Ils ne sont pas vides d'images et pauvres en leur diversité abstraite, mais pleins et riches de *toute* l'expérience concrète qu'ils figurent et orientent. La puissance radicale et mystérieuse, qui affirme sa qualité spéciale en chaque synthèse générique, produit, sous chacune de ces formes, le déroulement singulier et l'enrichissement multiple d'une *intention totale*. Incarnée à l'univers par la génération intérieure du temps réel et continu, elle spécifie organiquement, aux créations différenciées d'un acte original, la simplicité infiniment féconde d'une *intuition* schématique.

*
* *

Or, si l'intention qui se développe au contenu inspiré des schémas générateurs est totale pour chaque genre de figuration, il est

impossible que l'on borne à la diversité des schémas l'énonciation de ce caractère. Les genres de synthèse imaginative ne sont pas les concepts abstraits et distincts des formes différentes et isolables de l'unification en soi. Puisque l'organisation des images se détermine, sous chaque forme, aux réalités immédiates de l'existence individuelle, il y a donc, dans la marche de cette méthode productive, analogie intérieure de développement concret entre ces diverses formes de réalisation. Quelle que soit la différenciation, en chacun des genres, des créations singulières, l'acte même de la création du singulier révèle, sous les inventions originales de chacune des formes, l'inépuisable concret d'une même puissance. Et la détermination individuelle de l'existence concrète par l'organisation agissante des images de l'univers implique, pour l'existence concrète de l'univers des images, l'unité organisatrice d'une intention vraiment totale et la simplicité vraiment radicale d'une même intuition constitutive. Pourquoi insister, du reste, sur la nécessité réelle, mais qui pourrait sembler abstraite et logique, de cette unité d'inspiration, puisque nous avons établi précédemment, au détail des imaginations concrètes, l'analogie réelle entre ces formes intérieurement continues et l'unité secrète de la vie imaginative? L'imagination pure, puissance créatrice et immanente des impressions et des sentiments, s'offre bien à nous, sous les aspects individuellement caractérisés des diverses natures d'esprits, comme l'opération féconde d'un plan schématique et dynamique à portée universelle. Quelle que soit la forme spéciale de figuration qui définisse, en chacun des cas, l'inspiration totale, celle-ci demeure toujours totale en l'unité interne de ce schématisme intentionnel. Et la caractérisation individuelle et différente des esprits n'empêche pas la puissance, qui constitue diversement pour eux la figure réelle des mondes, de déterminer, par l'analogie de l'inspiration totale opérante, l'unité commune de l'univers figurable. Pour tous, originalement et identiquement, par l'acte présent de chaque création, au devenir indéfini de chaque genre de création, la puissance pure, qui organise et développe l'existence multiple et analogue, est, dans la plénitude de son schématisme réel, une synthèse concrète *a priori*.

Synthèse en acte et en devenir, c'est bien le *réel* tout entier qu'elle organise en son propre développement. Un réel imaginaire, sans

doute, mais qui seul répond à la caractéristique individuelle de l'expérience explicite. Un imaginaire réalisé, il est vrai, mais qui seul répond aux virtualités individuelles de l'expérience *possible*. Et c'est donc au dynamisme interne et au schématisme intentionnel de cette puissance pure que nous chercherons le principe secret et efficace, actuel déjà et possible toujours, des virtualités encore irréelles et des réalités purement imaginaires. L'infinie richesse du possible n'est point donnée et toute faite au trésor défini du plan primordial. L'intention qui se développe et se formule contient, certes, en l'orientation de son acte la multitude des inventions imaginables et des figures déterminables. Mais elle les renferme précisément dans l'originalité persistante de son acte et sous la forme irréductible d'une invention. C'est pourquoi l'a priorisme de la synthèse efficace n'altère en rien l'avènement réel des nouveautés inexplicables; et c'est la puissance créatrice qui s'explique elle-même, en sa richesse progressive mais industrieuse, par l'avènement effectif des nouveautés. L'imagination, spécialisée en son œuvre, déterminée en ses moments, nécessaire en ses produits, demeure totale en son opération, indéterminée en son futur, contingente en sa production inépuisable. Pas de loi qui préforme, au dessin mouvant de la synthèse personnelle, les figurations naissantes et spontanées de l'avenir. C'est donc en la constance fidèle et inquiète d'une intuition simple et tendue, mais instable et chercheuse, que nous trouverons, au plan même des déroulements logiques, l'apparition illogique et imaginaire, réalisable pourtant et rationnelle, de toute liberté. Et ne disons pas que cette révélation est illogique en apparence, réductible en fait à la loi secrète de l'œuvre totale et intelligible par où se manifeste nécessairement et spontanément la puissance figurative. C'est l'opération qui est totale et non l'œuvre; et l'invention libre dénote, à l'origine radicale de chacune des phases de l'œuvre, la réalité radicale de l'opération. Nier le possible absolu et la nouveauté inexplicable et la liberté irréductible, c'est ramener l'efficace de la puissance immanente et mouvante à l'immobilité transcendante et inerte d'une formule préalable et inefficace; et c'est donc, sous le prétexte de garantir par l'intelligibilité intérieure du développement la réalité même du virtuel, enclore le virtuel dynamique dans la stérilité abstraite et inintelligible du possible infigurable.

Non seulement l'a priorisme de la synthèse concrète est le principe du possible de la *représentation*; mais il engendre également, en la liberté de ses inventions informulables, le possible de la *réalité*. Et c'est aux régénérations incessantes de la vie intérieure que se déclare en toute évidence cette création de l'absolu sentimental. Mais les virtualités mêmes du monde extérieur, aux transpositions émotionnelles qui personnalisent les choses, se constituent radicalement dans l'absolu des inventions et des contingences. Au reste, n'avons-nous pas établi précédemment les correspondances intérieures et les analogies constitutives entre l'univers des images et l'univers des impressions? En l'un comme en l'autre s'explique semblablement, par la libre création des possibles, le schématisme concret de l'intuition figurative.

* * *

L'intuition schématique, dont nous essayons de faire admettre l'existence et la fonction, fera songer sans doute à ces schémas élastiques et tendus dont M. Bergson expliquait le rôle dans sa belle étude sur *l'effort intellectuel*[1]. Elle leur est certainement analogue, dans son rapport aux images et dans son propre mode d'existence. Bien que M. Bergson parle, à diverses reprises, d'un « passage du schéma aux images », puisqu'il insiste sur les transformations du schéma lui-même au cours de son œuvre, c'est donc que l'activité du schéma est immanente pour lui à sa traduction figurée. Et, si nous rapprochons cette explication de l'activité schématique des indications ultérieures sur l' « élan vital » ou sur l'intuition elle-même, il est évident que, dès le début, le schéma s'est offert à sa pensée comme une intuition. De même que notre puissance de synthèse, il est également une synthèse *a priori*. Aussi bien que cette puissance, même en son œuvre d'interprétation et d'évocation, il joue un rôle organisateur. Comme elle encore, il consiste dans le développement et l'enrichissement, indéterminables à l'avance, d'une intention simple. Comme elle enfin, loin d'être un principe métaphysique et une hypothèse transcendante, il est objet d'expérience dans le travail d'organisation qui la constitue.

Par ces analogies indéniables qu'elle présente avec les schémas bergsoniens, notre intuition synthétique diffère profondément, nous

1. *Revue philosophique*, janvier 1902.

le voyons à nouveau, des schémas purs de l'*Analytique* Kantienne. Tandis que ces derniers, nécessaires pour comprendre dans l'unité d'un acte qui lui est homogène le divers de la représentation sensible, ne sont capables pourtant de cet acte que par leur propre participation à la spontanéité de la synthèse intellectuelle, notre intuition schématique, pareille aux schémas bergsoniens, est indépendante de toute subordination à l'activité purement formelle d'un entendement discursif. Puisque l'unité synthétique de Kant n'est pas de nature intuitive, le schéma pur qu'il met en œuvre, différent, en son activité temporelle, de la forme intuitive du temps, n'a rien d'intuitif lui-même; et c'est comme un cadre vide — semblable, il est vrai, en cela à l'intuition pure — qu'il appréhende le divers et qu'il l'unifie. Bien au contraire, et comme le schéma bergsonien, notre puissance schématique, en la simplicité intentionnelle et explicable qui lui est propre, est absolument de nature intuitive; loin d'appréhender les images à la manière d'une forme vide et comme si elle unifiait extérieurement un donné, elle ne se distingue pas, en sa réalisation concrète, du contenu imaginatif qu'elle informe intérieurement et dont elle fait un donné par son opération organisatrice. Dès lors, son rapport au temps est tout autre que dans l'*Analytique* Kantienne; le déroulement du temps, lequel est inséparable de la réalisation et de l'existence des images, n'est autre que le développement continu et inventif de la puissance intuitive et intentionnelle. Et nous croyons que, si l'on interprète le schéma bergsonien par son analogie à l'élan vital, son rapport au temps réel est précisément cela.

Ainsi notre synthèse schématique diffère de celle de Kant, dans la mesure exacte où elle ressemble à celle de M. Bergson. Ne devons-nous pas l'identifier entièrement à celle-ci, et nous demander si cette organisatrice des images ne serait pas elle-même autre chose qu'une puissance imaginative? Car le schéma bergsonien, s'il est bien une intuition, et s'il se développe en effet par l'avènement des images qu'il appelle et oriente, semble être, en sa simplicité étrangère à toute figuration possible, non pas une intuition imaginative, mais une *intuition intellectuelle*. Sa fonction, immanente, certes, aux images orientées, consiste toujours, en son essence logique, dans une interprétation et un réarrangement. Il introduit une signification dans le chaos des images; et il est lui-même, dans l'invention

qui le modifie, la recherche d'une nouvelle signification. La création qu'il réalise est celle de l'ordre explicable et de la clarté implicite; et tout informulée que soit son apparition première, la puissance qu'elle annonce est la virtualité même de l'intelligible. Si l'on élimine des formes conceptuelles ce que les écoles leur attribuent de statique et d'abstrait, c'est aux formes de ce genre, intentionnelles et développables mais infigurables, que nous devrons, semble-t-il, assimiler le schéma bergsonien, inhérent à l'*effort intellectuel*. Et n'est-ce pas aussi à une forme *intellectuelle* concrète que nous devrons, par analogie, ramener enfin notre intuition schématique? Elle perdrait, par là, son caractère d'imagination pure.

Quelle que soit la qualité effective du schéma bergsonien, nous ne saurions accepter pour notre puissance synthétique cette qualification conceptuelle. Rappelons-nous que l'activité organisatrice et intentionnelle dont nous caractérisons la nature est constitutive tout ensemble, sous chacune de ses expressions personnelles et spéciales, et du monde extérieur et de la vie intérieure. N'oublions pas non plus que, par le système de transpositions qu'elle détermine, elle constitue dans le moi les analogies entre l'imagination intellectuelle et l'imagination sentimentale. Songeons que d'elle procèdent toutes les analogies réelles qui rendent possible la *représentation* et la connaissance. Et qu'est-ce que l'intelligence elle-même, sinon, comme nous l'avons vu plus haut, le système universel des transpositions que l'intuition schématique et primordiale constitue? Créatrice vraiment des imaginations diverses et de leurs rapports, elle est en elle-même puissance mystérieuse de figuration universelle plutôt que principe intelligible de clarté logique et de signification. Bien loin qu'elle se définisse par une forme intellectuelle, l'intelligence, dont toute la signification procède des transpositions analogiques, est l'œuvre figurative de cette puissance. Ce schéma organisateur domine et engendre l'intellectualité. Semblable en cela aux schémas purs du kantisme, il est essentiellement production. Et notre synthèse créatrice, que l'invention des images caractérise, mérite bien qu'on la nomme l'*imagination pure.*

*
* *

Le mystère de cette puissance génératrice, moins intelligible que féconde, ne met obstacle en rien à la perfection de sa simplicité.

C'est même en raison de sa simplicité parfaite qu'elle enferme et développe, par l'univers des images, une fécondité infinie. La richesse virtuelle de sa production est comme présente, non figurée ou même déjà figurable mais énergique *simplement* et absolue, dans l'indivisible intensité de son désir. Nul plan, à l'origine expresse de cette intention, qui en distingue et en détaille les parties constituées et les limites nécessaires. Tout discernement intérieur des réalisations futures, ainsi organisées avant d'apparaître, bornerait l'inquiétude de la puissance radicale et définirait la mesure de son œuvre. Notre expérience *tout entière*, et dès lors aussi toute possibilité de notre expérience, procède réellement de cette intuition active; la préformation de notre univers au plan mystérieux réduirait au possible préalable le réel illusoire, ou transformerait l'acte originel en déclaration illusoire, sous l'apparence d'un possible, d'une réalité préalable. Et que serait cet univers, en sa préformation initiale, sinon le transfert utopique, au secret obscur des origines virtuelles, de l'expérience qui est la *nôtre* et de la réalisation qui est *nous*? Mais, si notre univers procède en effet d'une puissance qui l'engendre, de cette intention première dérive donc le fait même que cette expérience est *nôtre*, puisque de son énergie caractéristique résulte l'avènement personnel de notre réalité. En l'acte absolu et simple, qui s'incarne librement aux inventions typiques d'une durée vivante, se révèle, comme intemporellement, l'intuition pure d'une création absolue et radicale : la création de notre expérience, qui s'organise intérieurement par le progrès imprévu et irréductible d'une intention féconde.

Il s'agit, sans doute, en cela d'une création toute schématique et formelle; et, parce qu'elle est toute formelle, cette création est toute relative Au mystère originel de l'organisation du figurable, nous trouvons uniquement un principe organisateur; et, si l'activité figurative est intérieure à l'orientation de l'univers, les images où elle incarne ses inventions ne sont pas, en l'absolu de leur être, l'œuvre de cette activité. Certes, on ne saurait affirmer, hors de cette création, ni l'existence réelle des images ni l'être, réel ou possible, de l'univers. Seule la figuration, virtuelle ou actuelle, constitue l'être de l'univers, donné ou rêvé, en constituant les images, par la continuité intérieure de leurs analogies, dans la réalité, actuelle ou virtuelle, de l'existence. Mais si l'univers est

décidément, jusque dans la position de son être, l'œuvre de la puissance informatrice, les images que cette puissance informe sont indépendantes, en leur position première, de cette information constitutive. La création schématique schématise *quelque chose*; l'organisation formelle organise un *donné*. Telle est, dans la constitution libre de la réalité qui se développe et de l'expérience qui s'établit, la part nécessaire de l'expérience directe et du *réel* immédiat. Si l'être radical de ce qui deviendra l'être de l'univers s'offrait à une intuition, cette vision immédiate de l'être immédiat ne serait analogue en rien, à cause de sa passivité diverse, à l'acte créateur et simple de l'intuition pure et radicale.

Avons-nous borné, par cet aveu, l'efficacité concrète de la puissance créatrice? C'est donc que la relativité de son œuvre au donné primitif et au réel antérieur arracherait seule cette œuvre imaginaire aux abstractions de l'intemporel pour l'introduire réellement au règne concret du devenir? En sorte que l'intuition énergique par laquelle s'organise l'expérience, toute ramassée d'abord au présent formel des schémas, se développerait enfin dans la durée par la vertu réelle et contradictoire d'une intuition passive, et que la liberté intérieure des figurations imprévues devrait à la position nécessaire et extérieure d'un être donné l'efficace de son avènement? Mais pourquoi nommer *antérieur* l'être du donné immédiat? Ni cette position dite première ne devance par sa nature l'organisation figurative qui en détermine l'existence, ni cette nature ne devance par une position dépassée la nouveauté dite réelle de sa position présente. Ce réel absolu, à l'indépendance duquel on prétend rattacher l'admission au devenir de l'existence systématique, ignore, en son présent exclusif, la possibilité même du devenir. En la position diverse, mais absolue, de l'être pur, nulle position dépassée ne se *représente*, nulle position nouvelle ne s'anticipe. L'idée même que l'être *fut* posé et qu'il *sera* posé encore, à qui n'admet point qu'il change entre ces deux positions identiques, loin d'être une donnée de l'expérience directe, suppose déjà l'orientation spontanée de l'expérience, l'invention libre d'une réalité nouvelle, la position contradictoire de l'identique qui est dans le devenir qui seul existe. Et que l'on n'imagine point une succession absolue de positions différentes par leur qualité, un devenir absolu d'une nature primitive, étrangère encore à l'œuvre systématique et

formelle de l'imagination. Ce changement que l'on pose dans l'être, on l'imagine pour le poser; toute position véritable *est* donnée dans le présent, et l'intuition qui la reçoit, radicalement inactive, n'implique ni la possibilité d'une survivance du donné qui fut, ni la possibilité d'une renaissance du donné qui serait, ni la négation virtuelle du donné qui est, dans le passé absolu ou le futur absolu d'un devenir qui n'est point. L'expérience directe, loin d'initier à l'existence concrète et temporelle l'énergie intemporelle d'un schématisme abstrait, serait intemporelle et abstraite, donc irréelle vraiment et inexistante, sans l'action informatrice de l'intuition pure, créatrice, par l'énergie intense et intérieure de sa plénitude indivisible, et de l'existence concrète et du devenir temporel.

Ainsi l'on a beau rattacher à *quelque chose* de réel et de primitif la possibilité de l'œuvre figurative et de l'univers des images, l'hypothèse même du primitif et la réalité du *quelque chose* se rattachent elles-mêmes à l'organisation intentionnelle de l'univers et à l'acte progressif de la figuration. La position apparente du réel radical est l'œuvre successive de l'invention absolue qui se renouvelle et de la continuité intérieure qui se développe par ce renouvellement. N'immobilisons point, dans les uchronies de l'intemporel, la production pure de la puissance constitutive. Cette création absolue, qui réalise aux moments divers de la durée l'imprévu de sa richesse, n'est pas l'irréelle position, dans un possible donné, d'un être absolu. L'univers qui déroule son devenir au jeu continu et changeant des images, n'est point ramassé, unique et formulable, dans la complexité originelle et définitive d'une intuition éternelle. Le devenir, qui renouvelle cette existence, n'est point l'effort apparent, ou l'aspiration subordonnée, vers l'accomplissement accidentel d'un destin préalable. Le devenir est essentiel à l'existence, la nouveauté est la condition du réel, l'être se formule par la possibilité du devenir, le destin est l'œuvre indéfinie de l'aspiration, la simplicité originelle s'éternise dans l'intuition changeante d'un univers informulable. L'expérience réelle et concrète échappe au donné de la création unique, pour s'enrichir spontanément par l'acte novateur de la création continuée.

Cette intuition schématique et simple, objet privilégié de notre expérience concrète, puisque sans elle notre expérience concrète ne serait pas, où donc, à quel instant, et par quel acte, allons-nous

en saisir immédiatement l'unité productive et intentionnelle? Sera-ce dans l'unité d'un instant initial, où se devinerait intensément tout le virtuel indéfini de la création figurable? Sera-ce plutôt dans l'unité d'un instant typique, où se représenterait énergiquement et tout l'accompli de la création réalisée et tout le réalisable de la création future? Mais, dans l'un et l'autre cas, ce n'est point la simplicité de l'intuition créatrice que saisirait notre appréhension. Son acte se répandrait pour nous, soit dans la vague figuration d'un plan entrevu et déjà défini, soit dans la confuse réalisation d'une œuvre aperçue et déjà accomplie. Nulle intuition unique, acte divers de notre pensée ou plutôt passive attitude de notre vision dispersée, n'égalera, en aucun instant abstrait, l'unité simple et l'énergie intense de cette intuition concrète. Nous ne saurions la saisir que dans les moments énergiques de sa fécondité, dans les actes réels et intenses de son invention, dans la simplicité changeante de son devenir intérieur. Notre intuition chercheuse n'égalera l'unité de cette intuition radicale qu'en renonçant à ce vouloir unique, pour se figurer elle-même énergiquement au continu intense de la création temporelle. Mais l'effort réalisateur de cette tension, qui nous identifie, sans métaphore, à l'avènement personnel de l'univers, nous révèle, mieux qu'au raccourci d'un instant initial ou typique, la fécondité interne de cette vivante intention. Nous la saisissons alors immédiatement, ni représentée ni entrevue mais actuelle, en la richesse débordante de chaque création sentimentale ou pittoresque, au lyrisme épuisant et fiévreux de nos rêves et de nos extases, dans l'inquiète aspiration au renouveau des images et des transports, dans le néant douloureux de notre excessive et désireuse plénitude. C'est la fécondité, simple et fidèle, de la puissance figurative que nous sentons alors, en ce dépassement impérieux de notre angoisse; c'est l'angoisse étouffante de l'intuition trop riche, qui s'échappe en nous de sa mémoire inerte et de son existence acquise pour orienter son rêve vers l'acte nouveau des créations futures; c'est l'unité, vraiment originelle et typique, du schéma créateur, qui traverse de son inquiétude singulière et indéfinie l'enfantement de notre âme et l'incantation prodigieuse de notre univers [1].

1. L'analogie est évidente entre cette expérience active du schéma créateur et celle de l'*élan vital* bergsonien, qui *traverse* ses productions.

Ce schéma intuitif qui devient, cette intention créatrice qui se survit, est-ce là, au cours des figurations continues, une mémoire et une conscience? Que cette question inévitable ne suggère à personne la pensée d'une métaphysique secrète, où la puissance schématique se réaliserait en existence propre. Nous ne saurions oublier que cette puissance informatrice est toute immanente à l'univers qu'elle informe. Mais n'oublions pas non plus que l'univers organisé par son acte n'est autre chose, en sa qualité diverse, que l'avènement de notre expérience. Aux transcriptions réciproques des modes figuratifs et des deux mondes qui le traduisent, c'est donc bien par le développement de notre univers que se réalisent les fonctions de notre pensée. Or que l'invention du devenir soit une mémoire, nous le sentons aux crises de notre dépassement, alors que les créations acquises agissent dans la création nouvelle et que cette survivance ébranle de sa poussée l'hésitation décisive de notre rêve. Mais seule la nouveauté du moment de crise incarne la survivance du passé; et c'est l'orientation créatrice vers le futur qui réalise pour nous cette mémoire, dans la conscience novatrice et pénible du devenir. Nous l'avons montré particulièrement en ce qui regarde le monde de la perception, car le devenir de ce monde, irréductible à la position du donné, n'est autre que le développement actif du schéma intentionnel; et, s'il est mémoire, cette survivance s'actualise tout entière dans l'inconscience du changement nouveau. Et cela est vrai aussi de notre devenir personnel, en la survivance efficace de sa caractéristique. Intellectuelle ou sentimentale, la vie de notre âme transpose constamment la figure de nos émotions et celle des choses, en la fidélité inconsciente d'une mémoire tout actuelle, qui nous oriente sans fin vers les nouveautés troublantes de notre création intérieure.

Ainsi, malgré la continuité essentielle de l'intention créatrice, il est possible de distinguer en son œuvre des moments et des formes; nous dirons même des formes *typiques*, car d'une expérience individuelle à l'autre, comme du moi personnel au monde extérieur, il y a analogie et unité. Cette détermination des moments et des aspects, dès lors discontinus, est artificielle sans doute; mais elle permet d'instituer une classification analytique. On peut décomposer, par cet artifice, l'*œuvre de l'imagination pure*.

J. SEGOND.

Revue critique

Edward Bradford Titchener. — A BEGINNER'S PSYCHOLOGY, New-York, Macmillan, 1915.

Ce livre que j'écris à l'usage des commençants, dit Titchener, c'est celui que j'aurais voulu avoir pour guide, quand j'abordai l'étude de la psychologie. Il diffère de mes autres ouvrages : j'en suis venu à priser moins les connaissances que l'attitude mentale, le point de vue.

Mon point de vue est celui de la science, non du sens commun. Le sens commun part de la notion de valeur; il soumet toutes choses à des règles; il est utilitaire, pratique et rapporte tout au moi. La science a en vue la vérité, elle traite des faits, non de leur usage; elle est désintéressée, impersonnelle. La psychologie, comme science, quoiqu'elle ait pour objet d'observation le moi, sera donc, en un sens, détachée du moi, impersonnelle et objective.

La psychologie est la science de l'esprit. Poru le sens commun, l'esprit est l'activité libre, spontanée, par opposition à l'aveugle nécessité des causes et des effets; il diffère du corps, quoiqu'il habite dans le corps, qu'il agisse sur lui et en subisse l'influence. Pour la science, l'esprit n'est pas un principe, une entité, mais un ensemble de faits qui tombent sous l'observation. La psychologie est la science du monde, considéré en fonction de l'homme, ou tel qu'il apparaît à l'homme, du monde des couleurs, des sons, des sentiments, etc. comme la physique est la science du monde considéré dans l'hypothèse où l'homme n'existerait pas, du monde du mouvement. Pas plus que la physique ne suppose une matière, la psychologie ne suppose un esprit, existant à part des phénomènes. Elle analyse les faits mentaux, leurs rapports entre eux et avec le système nerveux.

Elle n'a pas de méthode propre; sa méthode est celle de la science, à savoir l'observation et l'expérience. L'observation psychologique suppose, ou requiert, vis-à-vis des faits à observer, une attitude spéciale, une expérience vivante, la faculté, que donne seule l'entraînement, de saisir au passage ces faits mobiles, fuyants, qui ne sont point des états, mais des procès, dont toute l'*essence* est *précessence*, l'exemption enfin des préventions et préjugés du sens commun. L'expérience proprement dite, qui est une observation répétée, isolée et variée, est, en psychologie, 1° nécessaire, 2° possible.

La psychologie comprend l'étude de l'esprit, normal et anormal,

considéré au double point de vue individuel et collectif, chez l'homme et chez l'animal, avec les applications techniques que complète cette étude (Psychologie de l'éducation, psychiâtrie, etc.) — A la diversité des questions qu'elle traite s'ajoute la diversité des points de vue de ceux qui l'étudient. Il est nécessaire d'avoir un système pour guide, pour pierre de touche, mais il faut se réserver le droit de le reviser et de le changer.

De ces généralités passons aux questions spéciales. La première est celle des sens. Nous ne pouvons que dresser ici une table de matières. I. Sensations de la peau. Quatre espèces : pression, froid, chaleur, douleur, ayant chacune ses organes propres, distincts. II. Sensations kinesthésiques, provenant de la peau et des tissus sous-jacents (muscles, tendons, articulations). Espèces : fatigue, effort, résistance, pression, douleur. III. Sensations du goût. Espèces : doux, amer, acide, salé. Sensations de l'odorat, mêlées, confuses, pouvant être rangées seulement par groupes, en nombre illimité. IV. Ouïe. Espèces : sons et bruits. Les sons sont eux-mêmes simples, et ont alors pour qualités la hauteur, le volume, la tonalité et la vocalité, ou composés, et ont alors pour qualité le timbre (son fondamental, harmoniques). V. Vue. Espèces : couleurs (propriétés : teinte, saturation) et lumière. Description et fonction de l'œil. Théorie de la vision. VI. Sensations organiques : exemple : faim, nausée. — Conclusion. Généralités sur la sensation. Qualités communes à toutes les sensations (intensité, durée), qualités spécifiques (couleur, son, etc.). Mesure de l'intensité : loi de Weber.

La sensation a deux aspects : représentatif et affectif.

Du point de vue représentatif, elle est une image. Sensation, image, ces termes, que le sens commun distingue, ont le même sens. Les images consécutives, les représentations qui relèvent de la mémoire immédiate, sont évidemment « sensorielles ». Si les images diffèrent des sensations, c'est qu'elles peuvent se produire en dehors et à part des excitations, mais alors elles tendent ou à se substituer aux sensations (« images habituelles » : c'est ainsi qu'on voit la neige toujours blanche, le charbon toujours noir) ou à les compléter (la « concrétion » d'Ampère). Donc toujours elles partent des sensations ou s'y ramènent.

Du point de vue affectif, la sensation est un état, soit de plaisir et de peine, soit d'excitation et de dépression, soit de tension et de relâchement, états qui s'accompagnent de troubles organiques, qui sont liés à l'activité et traduisent l'abaissement ou le relèvement du ton vital (Aristote, Spencer).

Sur toutes les questions, Titchener part volontiers en guerre contre le sens commun, aime à lui faire pièce. Il dit de l'attention en particulier qu'elle n'est pas ce qu'on croit d'ordinaire : une concen-

tration volontaire de l'esprit, mais une orientation nouvelle des idées, le passage au foyer de celles qui sont à la marge, et inversement. Il distingue trois sortes d'attention : primaire, secondaire, dérivée. Des faits s'imposent à l'esprit par leur répétition, leur intensité, leur nouveauté, leur mouvement : voilà l'attention primaire. Un bruit m'arrive, un objet frappe mes regards, une idée me vient : c'est une série d'attentions, dont l'une chasse l'autre; la plus forte l'emporte, à savoir celle qui répond le mieux à mes préoccupations ou tendances. Ce conflit de deux ou plusieurs attentions primaires constitue l'attention secondaire, laquelle peut être définie « l'attention primaire s'exerçant au milieu des difficultés ». Enfin l'attention dérivée est l'attention primaire, non plus naturelle, mais acquise : ce qui était d'abord une tâche ennuyeuse, pénible devient par l'habitude une occupation attrayante. Au fond, il n'y a qu'une attention, l'attention primaire, qui évolue, passe par trois phases : dans la première, prédomine l'intérêt; dans la seconde, l'effort; dans la troisième, il n'y a plus ni effort ni intérêt : ça vient tout seul.

On peut dire encore que l'attention consiste à chercher un problème : au début, les données occupent le foyer; la solution trouvée, elles passent à la marge. Ainsi se vérifie la définition, posée plus haut.

Des expériences ont établi qu'on peut faire attention à cinq ou six choses à la fois, si elles sont isolées, à davantage, si elles sont groupées, soit dans l'espace, soit dans le temps; — que l'attention s'accompagne de changements physiologiques; — que des actions nerveuses différentes répondent à l'inhibition et au renforcement de l'attention.

On passe de l'abstrait au concret, du simple au complexe, quand on passe de la sensation à la perception, de l'image à l'idée. Une perception, une idée sont des constructions, à l'aide de sensations et d'images, d'objets situés dans l'espace et dans le temps.

La perception et l'idée ont un sens (*meaning*). Remontons à l'origine de ce sens, voyons comment il s'établit. L'attitude qu'un animal prend instinctivement à la vue d'un danger se traduit, psychologiquement, par des sensations organiques et kinesthésiques; ces sensations éveillent en lui l'idée ou plutôt constituent son idée du danger. De même aujourd'hui la vue d'une page imprimée évoque, aussitôt, sans association apparente, chez le lecteur entraîné, telle idée ou image. Un sens, c'est donc ce vers quoi concourt tout un ensemble de circonstances ou ce qui se détache et ressort de cet ensemble.

D'après cela, percevoir la « qualité » d'une sensation, par exemple le goût du café, la résistance d'une porte, c'est retrouver cette sensation dans toutes celles (visuelles, tactiles, organiques, etc.) auxquelles elle est associée; percevoir la « durée », l' « étendue », c'est interpréter toutes les sensations comme signes de la durée, de l'étendue.

Ainsi en particulier la perception de la distance est l'interprétation d'un langage visuel, — tactile, — tactilo-visuel. La grandeur appa-

rente des objets, leur coloration plus ou moins forte, leur netteté de lignes plus ou moins grande, le nombre des objets interposés, leur mouvement, etc. sont les signes visuels de la distance. La perception de l'espace par les aveugles est tactile. La perception de la profondeur par les sensations de convergence des yeux, d'accommodation, la vision stéréoscopique, forme un langage tactilo-visuel. Il ne faut pas dire que la fusion des sensations kinesthésiques et visuelles donne ou produit la perception d'espace, mais qu'elle la « signifie », et qu'il y a une disposition cérébrale à interpréter cette fusion comme une perception d'espace.

On classe les « idées », non comme les « perceptions », en qualitatives, temporelles et spatiales, mais en visuelles, auditives, tactiles, etc., classification un peu artificielle, qui ne répond pas à la complexité des faits, et de plus s'applique à des dispositions acquises, professionnelles aussi bien qu'innées.

Titchener joint au mépris du sens commun la défiance à l'égard de la logique : c'est dans cet esprit qu'il étudie et critique l'associationisme. L'associationisme, selon lui, remonte à Aristote et porte la marque d'un esprit logique, qui s'exerce sur les données du sens commun. En posant des lois d'association symétriques : coexistence, succession, ressemblance, contraste, Aristote se montre un logicien invétéré, qui schématise et dresse une table des catégories.

Les tentatives pour réduire les lois d'association à deux, ou à une seule, sont de même des opérations logiques, sans intérêt ni valeur psychologique.

L'association des idées paraît nous placer d'emblée au cœur de la psychologie, nous en révéler les lois. C'est une illusion. Les faits ne se laissent pas enfermer dans des cadres vagues, élastiques, où tout peut rentrer. Aussi l'associationisme « a pris fin dès que la psychologie est devenue scientifique ».

Qu'est-ce au juste que l'association? Si c'est entre les choses pensées qu'on la considère, elle est un « effet »; si c'est entre les procès cérébraux, elle est une « cause »; autrement dit, c'est le cerveau qui associe, ce sont les « significations » (*meanings*) ou idées qui sont associées.

Mais le cerveau est une machine compliquée et modifiable. Pour saisir au naturel son fonctionnement, il faut le soumettre à des *stimuli* simples, dépourvus de toute association. Ebbinghaus a choisi à cet effet des syllabes dénuées de sens, et recherché comment ces syllabes s'associent dans l'esprit, se gravent dans la mémoire, suivant leur nombre, leur mode de groupement, leur répétition plus ou moins fréquente, se succédant à intervalles plus ou moins grands, etc. Ces expériences ingénieuses, sinon géniales, ont fait révolution dans la science : elles découvrent l'association dans sa pureté, celle qui se fait d'elle-même, en dehors de la pensée, dans l'homme-machine, sup-

posé l'homme vrai. Par là Ebbinghaus dépasse, j'allais dire enfonce, Aristote.

De telles expériences montrent comment s'établissent, se forment et aussi se perdent graduellement, disparaissent ou se contrarient les tendances associatives.

Faisons rentrer l'association dans l'attention, substituons à des lois logiques une formule psychologique de la connexion mentale; nous dirons : « Quand des procès nerveux, renforcés et soumis à une même influence directrice, se présentent ensemble dans des conditions favorables, des *tendances associatives* s'établissent entre eux, en vertu desquelles, l'un se produisant, les autres se reproduisent en même temps », ou, en termes psychologiques : « Si des perceptions, ou idées vives, se rapportant à une même situation, se présentent ensemble dans des conditions favorables, l'apparition de l'une dans la même situation tendra à être accompagnée de la réapparition des autres ». Ajoutons, pour expliquer le passage d'un ordre d'idées à un autre, que les idées qui se présentent à l'esprit peuvent évoquer des idées d'ordre différent, par cela seul que celles-ci se sont rencontrées avec elles dans une même circonstance.

Le jeu de l'association produit le *retour*, mais non la *reconnaissance* des impressions passées, sans laquelle il n'y a point de mémoire. La reconnaissance est un sentiment de familiarité, et aussi ce sentiment d'aise, de réconfort qu'on éprouve en présence des choses connues. Elle est vague ou précise, suivant qu'on reconnaît une chose sans pouvoir l'identifier, ou le contraire, et suivant qu'on connaît cette chose d'une façon générique et abstraite ou individuelle et concrète. Elle est directe ou indirecte, suivant qu'elle a lieu avec ou sans images. On reconnaît sans images son porte-plume, ses habits et autres objets ultra-familiers.

Un souvenir n'est pas nécessairement une « copie » ou image d'une perception passée; il en est ou peut être seulement le « signe ». Or le signe diffère de la chose signifiée : c'est ainsi qu'un mot (image verbo-motrice) peut être un souvenir « visuel », ou rappeler un objet qui tombe sous le sens de la vue. Il y a même souvenir sans image : c'est ainsi que je me souviens, dit l'auteur, d'avoir entendu chanter la Patti, sans avoir aucune représentation visuelle ni auditive de ce fait.

Le souvenir donne lieu à des illusions. La plus forte est celle de fausse reconnaissance ou paramnésie, qui s'expliquerait par la disjonction accidentelle de procès mentaux normalement unis. L'illusion curieuse « du bon vieux temps » est plus qu'une préférence donnée aux souvenirs agréables sur les autres, elle est une grâce d'état de l'enfance, cet heureux âge, exempt de responsabilité, où les impressions s'imprègnent fortement, sans laisser pourtant de traces douloureuses.

Le souvenir est, « dans des limites fixées, un mouvement discursif

d'idées, qui passent de la marge au foyer ». Ce passage s'effectue de lui-même, ou à l'appel de la volonté, laquelle, guidée par le sentiment de familiarité (reconnaissance), reconstruit le passé, en suivant en quelque sorte la ligne de la moindre résistance.

Un art, florissant aux époques d'éloquence, la mnémotechnie, consiste à développer la mémoire en reliant arbitrairement le nouveau au familier, le décousu au cohérent. La mémoire topique des anciens, le langage chiffré, le rythme du vers sont les principaux procédés mnémotechniques. Le défaut de ces procédés est qu'on peut les retenir et en oublier l'usage ou le sens. Ils ne valent qu'autant qu'ils s'accordent avec les lois de l'association en général ou avec les tendances de la pensée individuelle. Il n'y a pas de procédés mnémotechniques d'une portée universelle; « Il n'y a pas de route royale pour apprendre ».

L'imagination s'oppose, trait pour trait, à la mémoire. Son caractère distinctif est le sentiment du nouveau, de l'étrangeté; elle est un dépaysement de l'esprit. L'imagination est réceptive ou constructive : réceptive chez celui qui, lisant un livre, imagine ce qu'il lit, s'attribue ce qu'il imagine, se croit, par un phénomène que T. appelle « empathie », le héros des aventures racontées dans le livre; constructive, chez l'artiste et le poète; cette dernière est caractérisée à la fois par la facilité et l'effort, l'inspiration spontanée et le mouvement volontaire; elle est « un mouvement progressif d'idées, partant toutes d'une même source », procédant d'une même inspiration.

Le rôle de la science est de substituer des notions précises aux notions vagues du sens commun. Or il n'y a pas de terme plus vague que celui d'instinct. Nous dirons que l'instinct est l'ensemble des tendances innées. Il est plus complexe chez l'homme que chez l'animal. Il comprend : 1° des réactions définies à des excitations particulières (réflexes), 2° des tendances générales ou spécifiques, comme l'instinct d'imitation, 3° des tendances individuelles, comme la jalousie, la combativité, la timidité, etc.

Les instincts engendrent rarement des actions parfaites; ils sont inégalement développés chez les individus, ils ne s'accordent pas entre eux; ils sont extraordinairement persistants; ils ont plus de liberté de jeu qu'on ne le croit d'ordinaire; ils peuvent être contrebalancés par les habitudes, ils peuvent être spécialisés et enfin décomposés en tendances particulières.

Les émotions sont les instincts sous leur aspect affectif. Elles éclatent d'une façon soudaine, sont complexes, ont une base organique et marquent le déclanchement ou l'entrée en action de tendances innées ou acquises. Titchener est favorable en principe à la théorie de James-Lange, qui réduit l'émotion à la commotion organique; il la condamne pourtant en fait, car il soutient : 1° que l'émotion peut exister en dehors des sensations organiques, 2° qu'alors qu'elle s'accompagne d'états organiques, elle n'est ni uniquement

constituée ni suffisamment caractérisée ou différenciée par ces états.

Il y a trois dispositions émotives : l'humeur, qui est faible et passagère, la passion, qui est forte, énergique et le tempérament, qui est la disposition innée d'un individu à certaines émotions et le caractère spécifique de ses réactions émotives. T., si hostile pourtant au sens commun et à la tradition, remarque que la classification des tempéraments en bilieux, mélancolique, flegmatique et sanguin n'a pas été dépassée.

L'action est le mouvement qui répond à un état psychique. L'action-type, qui se présente sous la forme la plus simple et à laquelle rien ne manque, comprend : 1° une intention ou volonté d'agir, 2° l'idée d'un résultat à atteindre, 3° la perception d'un objet, 4° la perception du mouvement produit, 5° celle du résutat obtenu. Cette action-type se trouve réalisée dans l' « expérience de réaction » : le sujet a l'*intention* d'exécuter un mouvement, quand l'ordre en sera donné; il a l'*idée* du mouvement à produire; le signal est donné, il perçoit l'*objet* du mouvement, c'est-à-dire le mouvement lui-même; il a *conscience de le produire* et il *perçoit* le résultat atteint. L'expérience de réaction diffère, suivant que le sujet s'applique à percevoir l'excitation, ou ne songe qu'à y répondre : dans le premier cas, la réaction est dite sensorielle, dans le second, motrice. La réaction motrice est une action incomplète : l'élément moteur subsiste, mais l'élément psychique a disparu.

L'action peut : 1° dégénérer en réflexe, 2° s'élever jusqu'au choix et à la volonté.

1° En se répétant, elle devient *sensori-motrice* (ex. : vous trouvez votre couteau sous la main à table, vous vous en servez machinalement pour couper) ou *idéo-motrice* (ex. : l'idée vous prend de vous dévêtir, vous dégrafez machinalement les boutons de votre gilet); dans les deux cas, elle est sur la voie du réflexe. Le réflexe est donc une action simplifiée. Mais n'est-il pas aussi une action naturellement simple? Le tropisme ou mécanisme inné n'est-il pas antérieur au mécanisme acquis? C'est de quoi l'on discute. Peut-être le réflexe est-il tantôt inné, tantôt acquis.

2° L'action simple (impulsive) est dirigée dans un seul sens; l'action composée (sélective) peut prendre des directions différentes; elle est un conflit de tendances. Le passage de l'impulsion au choix se fait par la méthode des « tâtonnements et erreurs ». Il y a « choix », quand les impulsions s'égalisent et qu'aucune d'elles n'a son effet direct, immédiat; la plus forte l'emporte. Il y a « volonté », quand le conflit se produit, non entre des impulsions, mais entre une impulsion et une idée, ou un groupe d'idées, non motrices. Exemple : César au passage du Rubicon. Si une idée peut contre-balancer une impulsion, c'est qu'elle est à la fois inhibitrice et impulsive, c'est qu'elle évoque en même temps deux impulsions en sens contraire : une

impulsion proprement dite et un arrêt : l'action « volontaire » revient ainsi à l'action « sélective ». La répétition de l'action, volontaire ou sélective, produit l'habitude.

On distingue la volonté, le désir et le simple vœu. La volonté est la somme des tendances, héritées et acquises, qui déterminent nos actes. Elle est « forte », quand elle s'acharne à la poursuite de sa fin, si éloignée qu'elle soit, en dépit de toutes les suggestions contraires, « faible » ou instable, quand elle est à la merci de toute suggestion nouvelle, « saine » ou normale, quand elle aboutit toujours, n'est ni trop prompte ni trop lente, et s'oppose à la volonté déficiente, sans nerfs d'impulsion et à la volonté explosive, sans nerfs d'arrêt. Le désir et le vœu sont au-dessous de la volonté; ils ne diffèrent qu'en ce que l'objet de l'un est regardé comme réalisable, celui de l'autre, non.

La « pensée » réglée, dirigée vers une fin, s'oppose au cours fortuit des images. Elle est rare, exceptionnelle. Nous usons peu de notre raison; la méditation soutenue, personnelle nous coûte; nous nous laissons aller au mouvement routinier des habitudes mentales.

Penser, c'est abstraire. Sur les idées abstraites, T. adopte la théorie de Berkeley : on pense par images particulières, auxquelles on donne un sens général. Il rejette la théorie des portraits composites, inventés par les esprits du type visuel et qui ne vaut que pour eux.

La pensée s'accompagne du langage, mais en est indépendante; elle n'est pas non plus liée à tel langage plutôt qu'à tel autre. La première forme du langage est le geste. Le geste est un langage complet : il traduit le sentiment en même temps que l'idée. Toutefois il ne peut rivaliser avec la parole, laquelle est elle-même un geste (le geste vocal) et fut, à l'origine, « un accompagnement accidentel du geste », non l'imitation cherchée, voulue des bruits naturels. Le langage primitif est complexe : c'est le geste et la parole combinés. De ce langage sont sortis par dissociation les langages divers. Un mot peut avoir une origine quelconque, accidentelle ou naturelle; en outre, il peut signifier n'importe quoi; il tire sa signification des circonstances dans lesquelles on l'emploie.

La pensée est faite, non seulement d'idées, de mots, mais « d'attitudes mentales », comme l'attitude expectante, l'attitude critique.

Elle ne diffère pas essentiellement de l'imagination; elle a pourtant ses traits propres : la tendance à l'objectivation, la division bipartite, présente en toute pensée, mais souvent masquée par des associations accidentelles ou des attitudes mentales.

L'abstraction et la généralisation sont deux aspects, l'un positif, l'autre, négatif d'une même pensée : la première néglige ou exclut les différences, la seconde saisit, assemble les ressemblances. La comparaison et la discrimination, de même. La comparaison suppose deux termes, qu'on croirait devoir être présents ensemble à l'esprit; mais

quelquefois un seul terme est donné, et la comparaison s'accomplit; dans la comparaison directe, il n'y a pas d'image; dans la comparaison indirecte, les procès mentaux en jeu ne sont pas les images.

Le sentiment est à l'émotion ce que la pensée est à l'image. Il est d'un niveau plus élevé que l'émotion; il en diffère en ce qu'il relève de l'attention secondaire, non primaire, il est rare, exceptionnel, comme la pensée originale. Il est un lien entre les âmes : il rapproche des hommes que tout sépare comme M. Bergeret et l'abbé Lantaigne.

Il y a des attitudes sentimentales, comme il y a des attitudes mentales : telle est par exemple la forme du sentir qui se marque dans le style.

Les formes du sentiment sont plus complexes que celles de l'émotion : il n'y a pas d'intermédiaire entre deux émotions contraires, comme la joie et la tristesse; il y en a un entre deux sentiments contraires, comme la certitude et la négation, à savoir le doute.

On a cherché l'origine des sentiments dans les instincts spécifiques : religieux, esthétique, etc. De tels instincts n'existent pas. Les instincts primitifs sont déjà complexes : l'art, la religion, la morale, à l'origine, se mêlent et se confondent. On rattacherait mieux les sentiments à l'humeur, à la passion, au tempérament : on dirait par exemple que le mélancolique a un tempérament ascétique, le flegmatique, un tempérament critique, le bilieux et le sanguin, un tempérament artiste.

Pour le sens commun, la notion du moi a trois aspects : 1° *philosophique :* c'est le moi-substance, l'âme, 2° *pratique :* c'est la personnalité sur laquelle on porte un jugement de valeur, qu'on déclare marquante ou banale, 3° *scientifique* : c'est une forme particulière de talent, d'esprit et de caractère.

Pour la psychologie, le moi n'est pas *l'*esprit, mais *un* esprit. Il y a place, à côté de la psychologie générale, pour une « psychologie différentielle », qui cherche quelle est la caractéristique d'un homme, sa façon personnelle d'agir et de penser dans toutes les circonstances ou situations de la vie. Mais y a-t-il une « constance » du moi ainsi entendu? Nous sommes portés à le croire, en dépit des preuves du contraire, des changements réels que l'âge et la vie nous apportent, physiquement, intellectuellement et moralement. Comment le moi individuel, *sibi-constans*, est-il représenté dans notre expérience? Il ne faut pas dire que tous les états ou procès psychiques portent la marque du moi, ni que quelques états particuliers, comme les sensations organiques, ont le privilège de cette marque, mais que tout état peut prendre la forme de moi à condition que le moi, y prédomine, s'y dégage, y soit mis en relief. La conscience du moi est donc intermittente, non continue; elle peut manquer, par exemple chez les routiniers ou les absorbés.

Le mot conscience est le plus vague, le plus équivoque de tous. Bain en compte treize sens différents; il en a au moins deux essentiels : l'un, logique et philosophique, l'autre psychologique et scientifique. C'est donc un mot à éviter. — Le subconscient, c'est le conscient, étendu au delà des limites de l'observation, inféré, non constaté. C'est un concept explicatif : il est inutile d'y recourir et dangereux d'en user.

Concluons. Il n'y a rien dans le vaste monde qui ne rentre dans la psychologie, qui ne puisse être étudié en fonction de l'homme ou du point de vue de l'homme; nous trouvons toujours et partout la matière et l'occasion de l'observation psychologique; comme toute science, la psychologie se compose de faits, d'observations et de raisonnements; elle a ses limites, il ne faut lui demander ni révélation philosophique ni direction pratique.

Nous avons longuement analysé ce livre; nous en avons voulu extraire la substance; nous n'en avons pu rendre le ton ni l'accent; il est vivant, il se lit avec intérêt. Il est composé, se développe symétriquement; il abonde en formules heureuses. C'est un bon manuel, et c'est mieux qu'un manuel. L'auteur y a mis sa marque, c'est un livre original. C'est aussi un livre d'école, de doctrine. L'auteur croit aimer la science pour elle-même, il l'aime contre le sens commun, qui incarne, à ses yeux, tous les préjugés, toutes les erreurs. Ne suffisait-il pas de récuser le sens commun, fallait-il l'incriminer? J'ai peur que Titchener n'oppose la psychologie de laboratoire à la psychologie tout court, et n'admette que la première. Prenons garde que le sens commun est parfois le bon sens, et ne croyons pas non plus qu'il ait le monopole des erreurs; la science n'est pas plus que lui infaillible ni exempte de préjugés. Peut-on oublier que les fondateurs de la psychologie scientifique, de la psychophysique, de la *Völkerpsychologie* ont donné au monde un éclatant exemple du manque de sens psychologique, et n'y a-t-il pas là une belle revanche du sens commun de l'humble bon sens sur la Science?

L. Dugas.

Analyses et Comptes rendus

I. — Sociologie.

P. Chalmers Mitchell. — Le darwinisme et la guerre. Traduit de l'anglais par Maurice Solovine. Lettre-Préface de M. Émile Boutroux. Un vol. in-16 de la *Bibliothèque de Philosophie contemporaine* (xiii + 168 p.). Librairie Félix Alcan, Paris, 1916.

La guerre épouvantable qui s'est abattue sur l'Europe n'a pu manquer de remuer profondément les consciences et de diriger l'attention des esprits réfléchis sur les causes qui ont pu contribuer à son explosion. L'auteur de cet excellent livre s'est contenté d'en relever une principalement, c'est notamment l'abus singulier que faisaient les militaristes criminels du principe darwinien pour justifier les entreprises guerrières. La justification biologique de la guerre, dit M. Chalmers Mitchell, se trouve souvent à la base de ce qui a été pensé et écrit sur la guerre dans la plupart des pays, mais elle s'est emparée tout particulièrement de l'imagination allemande. Le général von Bernhardi surtout, dans son livre *L'Angleterre vassale de l'Allemagne*, semble avoir invoqué le principe de la sélection naturelle comme un argument décisif en faveur des conquêtes sanglantes. « Où que nous regardions dans la nature, écrit-il, nous trouvons que la guerre est la loi fondamentale de l'évolution. Cette grande vérité, qui avait été déjà reconnue dans les siècles passés, a été démontrée d'une manière convaincante dans les temps modernes par Charles Darwin. Il a prouvé que la nature est gouvernée par la lutte incessante pour l'existence, par le droit du plus fort, et que cette lutte, dans sa dureté apparente, produit une sélection en éliminant les faibles et les nuisibles. »

M. Chalmers Mitchell montre tout d'abord que le principe darwinien a été détourné de sa vraie signification par la plupart des littérateurs et vulgarisateurs, qui lui ont donné les interprétations les plus fantaisistes. Darwin lui-même l'a énoncé avec beaucoup de circonspection et limité sa valeur explicative aux phénomènes purement biologiques du règne animal et végétal. Jamais il ne s'est avisé de l'appliquer aux phénomènes sociaux, et il a même montré que la guerre est positivement nuisible à la société par le fait qu'elle détruit les plus courageux et les plus robustes. Dans le règne animal même, les êtres ne se maintiennent pas uniquement par la destruction de leurs semblables ; ce qui

les favorise plutôt dans la lutte pour l'existence, c'est leur aptitude à tirer profit du milieu dans lequel ils se trouvent placés. « Par races favorisées, Darwin n'entendait nullement celles qui étaient le mieux armées pour l'extermination violente de leurs semblables, mais celles qui étaient le mieux adaptées à leur milieu, y compris le climat, la nourriture, les chances de s'unir et de laisser une progéniture, l'adaptation générale enfin à la place qu'elles occupent dans la trame complexe de la vie. »

Les observations nombreuses faites dans des conditions bien déterminées n'ont fait que confirmer l'opinion de Darwin. Il faut surtout mentionner les études patientes faites par le Dr Victor Shelford sur tous les animaux vivant dans une région déterminée près de Chicago. Il arrive à la conclusion que ces animaux forment des groupes particuliers et se choisissent le milieu qui leur convient le mieux. « Le choix de l'habitat est déterminé en partie par la méthode des essais et des erreurs, qui est plutôt instinctive que consciente, et en partie par l'adaptation de l'activité vitale aux conditions extérieures, cette adaptation étant probablement aussi inconsciente. Les différents groupes se répartissent dans les courants, les étangs, les lacs, les prairies, les halliers, les forêts, et y forment des sociétés; les rapports qui existent entre les individus composant ces sociétés, et entre celles-ci et le milieu ambiant, de même que les conditions relativement stables et les conditions changeantes ont été soigneusement étudiés, et l'on peut y constater un système finement équilibré d'interdépendance et de coopération inconsciente. Être naturellement en harmonie avec le milieu ambiant organique et inorganique, et capable d'adapter son activité vitale aux circonstances, — voilà ce qui constitue les facteurs dominants dans la lutte heureuse. Il n'y a pas là la moindre trace de ressemblance avec la guerre humaine, et c'est de cette façon que Darwin concevait la lutte pour l'existence. » Telle d'ailleurs était aussi l'opinion des précurseurs de Darwin.

D'autres exemples empruntés aux groupes des rats et des blattes montrent avec évidence que la victoire finale appartient à ceux des animaux qui savent tirer avantage du milieu donné et non à ceux qui ont le pouvoir de détruire leurs semblables. Et les animaux mêmes qui vivent exclusivement aux dépens d'autres animaux, sont forcés de les ménager jusqu'à un certain point. Le Pr Minchin a montré qu'il n'y a aucun profit pour un parasite à tuer son hôte. Quand le parasite est devenu funeste à son hôte, comme c'est le cas des trypanosomes, qui engendrent une des formes de la maladie du sommeil en Afrique, il conclut que le parasite est un intrus récent. « Le parasite et l'hôte sont obligés de se modifier pour s'adapter l'un à l'autre, et, à moins de périr tous les deux ensemble, le résultat de la lutte livrée par chacun de son côté pour l'existence est que le parasite se transforme avec le temps en un commensal relativement ou même absolument inoffensif. »

C'est pourtant un fait indéniable que les actes de violence et de cruauté existent parmi les animaux, et ceux qui veulent justifier la guerre à tout prix aiment volontiers les rappeler constamment à la mémoire, pour triompher facilement de la résistance de ceux qui abhorrent le carnage entre les hommes. Mais ici encore, M. Chalmers Mitchell est arrivé à montrer que les partisans de la guerre abusent un peu trop de quelques exemples qui sont plutôt rares, et qui s'expliquent par les conditions particulièrement dures où vit l'animal qui se laisse aller à la violence.

La violence et la férocité qui se montrent, dit-il, si fréquemment dans le règne animal, la poursuite sans trêve de la proie par les animaux affamés, l'emploi des armes offensives telles que le bec et les griffes, les cornes et les dents, sont des faits souvent cités pour établir une analogie entre eux et les procédés et les armes de la guerre humaine. Mais la comparaison ne résiste pas à un examen sérieux. Le besoin de nourriture et le péril d'être dévoré jouent un rôle important dans ce qu'il y a de merveilleux dans les instincts des animaux, dans le développement du courage et de la ruse, des membres agiles, des muscles et des os, des organes de défense, des yeux, des oreilles et du nez, du toucher et du goût, de la couleur et de la forme. Mais chez les animaux inférieurs comme chez les animux supérieurs, la férocité illimitée et inintelligente, — prête à saisir tout ce qui se présente, ami ou ennemi, pourvu que ce soit quelque chose qui ressemble à la nourriture — fait petit à petit place à un instinct plus spécialisé, plus avisé, et en même temps plus limité, qui n'entre en action qu'à l'appel inéluctable de la faim, et encore ne se manifeste-t-il même alors que devant la proie normale. On admet que les grands carnivores, tels que les lions, les tigres et les ours sont des modèles typiques d'animaux féroces. Eux pourtant aussi n'ont recours à la férocité que lorsqu'ils sont tourmentés par la faim, bien que la peur et l'aiguillon sexuel ne manquent non plus de les pousser à des actes de même nature. — C'est encore une vérité trop évidente que l'homme civilisé dispose d'un nombre immense de moyens pour se procurer la subsistance, moyens que l'animal ne possède pas. Quel sens peut donc avoir ce rapprochement constant entre l'homme et l'animal, quand leurs conditions de vie sont tellement différentes! Quand je jette un coup d'œil sur le règne animal dans son ensemble, dit l'auteur, et quand je pense que le règne végétal est aussi sujet à tout ce qui constitue la loi de l'évolution organique, je ne trouve aucune raison pour interpréter l'expression métaphorique de Darwin, *la lutte pour l'existence*, dans un sens qui pourrait justifier la guerre entre nations.

A côté du principe de la sélection naturelle, plusieurs auteurs allemands ont encore exploité la notion de race pour justifier les entreprises de conquêtes. Une race supérieure a, selon leur étrange manière de raisonner, le droit de subjuguer les races inférieures. Et comme la race germanique est la race la mieux douée et la plus pure, il lui

incombe le devoir de régénérer les autres peuples et de leur imposer par tous les moyens, sa manière de vivre et de penser. Si les peuples ne veulent pas s'y prêter de bon gré, il ne reste à la race privilégiée, qui croit avoir à accomplir une mission divine, que l'usage des armes. — Il n'y a pas de peuple, hélas! qui ait su complètement s'affranchir de cette folie, qu'on appelle orgueil national, et qui ne se soit laissé entraîner par elle à des actes très regrettables. Les exemples sont trop nombreux et trop pénibles; n'insistons pas. Mais elle est devenue chez les Allemands particulièrement dangereuse depuis que les auteurs pangermanistes se sont avisés de l'entourer d'une auréole mystique, ce qui implique que l'homme doit s'y abandonner sans réserve.

Or, tous ceux qui ont abordé le problème des races d'une façon sérieuse et sans prévention savent bien que les difficultés qu'il présente sont presque insurmontables et qu'il n'est jamais possible malgré tous les efforts, de franchir dans ce domaine les limites de la conjecture. Les gens présomptueux et les ignorants peuvent seuls se permettre d'être catégoriques dans cette matière.

M. Chalmers Mitchell a encore assumé la tâche de soumettre à un examen judicieux la théorie des races des pangermanistes allemands, en se basant sur les recherches démographiques les plus solides, et il n'a pas eu beaucoup de peine à montrer qu'elle est dénuée de toute valeur scientifique.

Les données physiques que nous offrent les crânes, la coloration et la taille nous permettent, dit-il, de reconnaître la présence de trois races parmi la population blanche de l'Europe moderne. La race méditerranéenne ou ibérique se distingue par un indice céphalique peu élevé, par la coloration sombre de la peau, des cheveux et des yeux, et par une petite taille. Elle est particulièrement répandue sur les rivages de la Méditerranée, sur la Péninsule ibérique, le long des extrémités occidentales de la France et de la Grande-Bretagne, en Bretagne, dans l'ouest de l'Irlande, en Cornouailles, dans le pays de Galles et enfin dans les Hautes terres occidentales de l'Écosse. La deuxième race, appelée d'habitude race teutonique, mais qu'il conviendrait mieux d'appeler race nordique, étant donné que le mot *teutonique* a acquis une signification politique particulière, a aussi la tête allongée, mais est de haute taille et de couleur blonde. Elle est principalement répandue dans le Nord-Ouest de l'Europe, mais se ramifie aussi vers le Sud, s'étend jusqu'à Bordeaux et le long de la vallée du Rhône jusqu'à Marseille. La troisième race, — souvent appelée celtique, à cause de sa connexion étroite avec la culture et la langue celtiques, mais qu'on devrait plutôt appeler alpine, à cause de sa présence actuelle dans les montagnes de l'Europe centrale, et de son absence notable de ce que nous appelons les franges celtiques, — a la tête ronde, est de forme trapue et d'une couleur qui tient le milieu entre la coloration blonde des habitants du Nord et la coloration sombre des Ibériens. Elle forme un vaste triangle dont la base se

trouve en Asie et dont le sommet se prolonge en Europe, entre les peuples méditerranéens et ceux du Nord.

Après avoir montré en détail de quelle façon ces trois races sont distribuées dans tous les pays de l'Europe, l'auteur arrive à la conclusion suivante. « Il est par conséquent évident que les divisions politiques actuelles de l'Europe ne sont nullement faites d'après les races typiques qui l'habitent. Les frontières politiques ne sont pas du tout en harmonie avec les frontières des races. L'Espagne seule, où les Pyrénées forment une démarcation naturelle de races, fait peut-être exception. — La Grande-Bretagne est occupée par la race méditerranéenne et la race nordique, l'élément alpin y a été absorbé et est complètement absent en Irlande. La France possède les trois races sous une forme très nette et dans des régions séparées. L'Italie est habitée par la race méditerranéenne et la race alpine, qui sont très distinctes au Nord et au Sud et mélangées au Centre. La Grèce offre un mélange plus complet des mêmes éléments. L'Autriche-Hongrie et la Péninsule balkanique sont presque entièrement de race alpine, et on ne peut pas les distinguer à cet égard de la Russie, là où les frontières se touchent. La Russie est foncièrement alpine, mais au Nord et à l'Ouest la population alpine s'est superposée à la race nordique, qui se montre sous une forme très distincte en Finlande. Quant à l'Allemagne, la race alpine y est prépondérante dans le Sud, au centre et à l'Est, tandis que la race nordique prédomine au Nord-Ouest, seulement la frontière russo-allemande coupe la différenciation sous forme d'un angle droit.

Des essais innombrables et infructueux ont été faits pour caractériser chacune des trois races, dont se compose l'Europe moderne, par certaines propriétés psychiques ou morales particulières. — La fréquence d'hommes de génie ou de grand talent dans l'activité moderne de l'esprit humain, et les aberrations de la conduite que nous appelons criminelles, ne peuvent nullement s'expliquer par la race. Les familles royales de l'Europe sont étroitement apparentées, et pourtant, chaque souverain régnant représente éminemment les aspirations et les penchants de son peuple. Les chefs de file qui se donnent comme interprètes du sentiment national ne peuvent non plus être groupés d'après leur origine de race. Des deux écrivains qui semblent avoir fait le plus pour flatter ou nourrir la mégalomanie allemande, l'un, M. Houston Chamberlain, est anglais de naissance, ce qui permet de supposer qu'il appartient avant tout à la race nordique ou teutonique; et l'autre, von Treitschke, est sans doute d'origine slave et appartient par conséquent à la race alpine. Nous devons supposer que par rapport à la formation des nationalités, les trois races représentent la même substance psychique et morale. La cause des grandes différences, qui s'accentuent de plus en plus dans les caractères des nations modernes, ne réside pas dans la race. »

Mais où la théorie de von Bernhardi apparaît dans toute sa fragi-

lité et toute sa laideur, c'est quand on l'envisage au point de vue spécifiquement humain. Il a été déjà dit que les conditions purement matérielles dans lesquelles vivent les hommes diffèrent radicalement de celles dans lesquelles sont obligés de vivre les animaux. Les actes de violence par conséquent auxquels ces derniers ont recours pour se procurer la nourriture, peuvent sans peine être évités par les premiers. Car les hommes disposent d'un ensemble de moyens de production dont l'animal est complètement privé. Les apôtres de la lutte brutale ont encore soin de cacher volontairement un autre fait important dans l'existence des sociétés animales aussi bien que dans celle des sociétés humaines : l'Entr'aide.

Et l'on oublie surtout une chose, c'est que l'homme est en possession de qualités psychiques et morales, qui le distinguent profondément de l'animal, et qui lui imposent le devoir d'agir tout autrement que ce dernier. M. Chalmers Mitchell s'est contenté de mentionner la conscience, qui est un produit naturel de l'évolution, mais qui sépare nettement l'homme de tous les autres êtres vivants et qui joue un rôle capital dans les rapports humains. « Quelle que soit sa nature, une chose est certaine, c'est qu'elle n'est pas une pure théorie, une inférence ou une supposition, mais un centre d'où toute pensée humaine, toute science, toute philosophie, tout sentiment doit partir pour explorer l'univers et vers lequel ils sont obligés de retourner. Tout au plus pouvons-nous concevoir qu'elle se manifeste obscurément dans les animaux inférieurs, d'une façon plus claire dans les singes, plus claire encore dans les sauvages, et en nous-mêmes d'une manière intermittente. C'est la conscience qui transforme toutes les qualités et facultés que les êtres humains ont héritées du monde animal, et c'est elle qui est le fondement de la vie libre et rationnelle. »

Et il conclut : Même si la lutte pour l'existence était une loi scientifique, elle ne s'appliquerait pas nécessairement aux affaires humaines. — Les nations modernes ne sont pas des unités du même ordre que les unités du règne animal et végétal, d'où la loi de la lutte pour l'existence a été déduite. — La lutte pour l'existence, telle qu'elle a été conçue par Darwin, et telle qu'elle peut être constatée dans la nature, n'a aucune ressemblance avec la guerre humaine.

Nous devons par conséquent tendre de toutes nos forces à rendre la conscience morale et le sentiment de justice de plus en plus efficaces, pour éviter à l'humanité le spectacle douloureux de la guerre. Car quelle tristesse affreuse ce serait de penser que malgré l'effort de tant de génies et de tant d'âmes généreuses, l'homme serait toujours condamné à descendre périodiquement à l'état le plus abject, à celui de massacreur et de destructeur de chefs-d'œuvre. A ce compte, la vie ne vaudrait vraiment pas la peine d'être vécue!

M. SOLOVINE.

II. — Théorie de la Connaissance.

William James. — La volonté de croire, traduit par Loys Moulin. 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque de philosophie scientifique*, 345 p. Paris, E. Flammarion, 1916.

Le livre de W. James, que M. L. Moulin vient de traduire en français, a paru en anglais il y a une vingtaine d'années. C'est un recueil d'articles dont l'un au moins a été publié pour la première fois il y a trente-six ans. Mais la philosophie de bonne qualité ne perd pas son intérêt, ni même son actualité en quelques mois ni en quelques années. Il faut nous féliciter qu'on ait mis à la portée du public français le livre de W. James; je lui souhaite et j'espère pour lui de nombreux lecteurs, tout en restant sur des points importants assez éloigné des conclusions de l'auteur.

Ce livre est excellent, en effet, pour donner une idée assez variée, assez complexe, assez riche de la philosophie, fort curieuse, de James, et aussi pour permettre d'apprécier son esprit aussi curieux que sa philosophie et peut-être supérieur à elle. Il y aborde en effet bien des questions essentielles : la part légitime du sentiment dans la croyance et le rôle de la foi, le pragmatisme, l'optimisme et le pessimisme, la rationalité, les raisons du théisme, le libre arbitre, le hasard et le déterminisme, la morale, les rapports des grands hommes et de leur milieu, leur influence, l'importance de l'individu, le monisme et le pluralisme, et même les recherches sur la transmission de pensée et la télépathie. Tout cela est fort intéressant, profitable et discutable à la fois, piquant et profond, suggestif et parfois un peu irritant. Et l'on y voit se former peu à peu une conception générale du monde qui vaut certes d'être étudiée.

W. James est un esprit subtil et pénétrant, souple et libre, original et personnel. Ce n'est pas qu'il ne soit dominé parfois par des préjugés connus. Mais en bien des cas il innove, il pense par lui-même, et surtout sa philosophie est vivante; il a compris, ce que l'on aperçoit trop rarement, que la philosophie n'est pas en dehors de l'existence. Il n'a rien d'un raisonneur figé, sa discussion est vive, animée, spirituelle, même amusante. Il a l'affirmation audacieuse et il n'aime pas le dogmatisme. Il lui manque un peu la force, l'ampleur, la puissance synthétique. Il n'est pas non plus très sûr. Il ne craint pas le paradoxe, mais ses paradoxes ne sont pas toujours des vérités méconnues. Ses raisonnements ne sont pas tous parfaitement solides et il n'est pas toujours à l'abri du sophisme. Si donc on n'est pas toujours convaincu, si l'on aperçoit les points faibles de la trame de ses idées, les endroits qui céderont et peuvent déterminer la rupture du système, c'est peut-être un plaisir de plus. Et dans son ensemble James reste un philosophie des plus intéressants, un esprit des plus sympathiques,

et l'on a tour à tour en le lisant la joie de l'assentiment et le plaisir de la discussion. Il ne nous laisse pas indifférents.

Je ne saurais critiquer ici les théories de W. James, indiquer ce qui m'y paraît fort et ce qui m'y semble faible, et dire comment il faut interpréter et encadrer ailleurs ce qui doit en subsister. Je me bornerai à dire quelques mots sur un point de ses affirmations.

C'est à propos de la croyance volontaire, qui est, comme on ne l'ignore pas, une des idées favorites de James. Il est d'avis que la froide raison ne peut nous obliger à prendre parti, en certains cas, pour ou contre telle thèse philosophique. Comme il faut vivre, comme il faut agir, nous devons donc faire appel au sentiment et aux tendances actives. Il faut nous décider à croire des choses indémontrées, à dépasser les affirmations qu'un pur esprit scientifique autoriserait, à tenir compte, dans nos croyances, des exigences de nos sentiments et des nécessités de la pratique, à embrasser des vérités douteuses et parfois à créer ces vérités, car la croyance peut créer la vérité, — et ceci est vrai quoique le fait soit assez rare.

Il faut donc croire, à nos risques et périls. Ici, la manœuvre de James est intéressante. La croyance douteuse devient un acte louable de courage. Comme le soldat risque sa vie, l'homme doit savoir croire quand il le faut au risque de se tromper. « Il ne suit pas de là, sous prétexte que la témérité est un vice chez les soldats, qu'il ne faille jamais les exhorter au courage. Ce que l'on *devrait* prêcher, c'est le courage qui s'appuie sur la responsabilité. » Et James n'a pas assez de dédain pour Clifford qui affirme qu'il ne faut pas affirmer ce qui reste douteux, et qu'il vaut mieux se priver de croire que de croire le faux. « Pour ma part, dit-il, je professe également l'horreur d'être dupé, mais je crois volontiers que des malheurs plus considérables peuvent atteindre les mortels; aussi l'exhortation de Clifford apporte-t-elle à mon oreille comme un son fantastique; il me semble entendre un général proclamer à ses soldats qu'il vaut mieux ne pas se battre que de risquer jamais la moindre blessure. Ce n'est pas ainsi que l'on gagne des batailles sur l'ennemi ou sur la nature. » Et ailleurs : « Notre vie tout entière est un jeu où nous risquons notre personne, et nous devrions même la risquer dans ce qu'elle a de spéculatif si la partie théorique de notre être pouvait favoriser nos desseins. »

On remarque, dans ces passages, un certain souci de parer d'images flatteuses un moyen de penser qui n'est, bien évidemment, qu'un pis aller, mais que la nécessité impose. Et j'aime autant le pari de Pascal, plus cru et plus rude et dont James ne semble pas goûter beaucoup l'expression. On y retrouve encore cette tendance, si forte chez l'homme, si curieuse et pourtant si naturelle, de tourner à son honneur ce qui est un défaut de sa nature. Et du reste je ne vois pas qu'un intellectualisme large soit atteint par la raison que James nous donne. Tout le monde admet que nous sommes obligés, en certains cas, d'agir comme si certaines opinions, qui en réalité sont douteuses

ne l'étaient point. Et d'autre part, pour rester dans le domaine de l'intelligence, nous sommes obligés aussi, et bien souvent, de faire des hypothèses, et, pour les vérifier, d'agir intellectuellement, si je puis dire, comme si elles étaient vraies. Mais il est parfaitement possible de ne pas oublier leur caractère hypothétique et provisoire. Et même nous pouvons agir selon une opinion en conservant quelque doute sur elle (parfois même en la sachant fausse). J'ajoute que William James lui-même ne me paraît pas toujours bien sûr que ses croyances lui aient révélé la vérité. Alors tout le monde serait donc d'accord, les uns admettant la nécessité de l'hypothèse, les autres reconnaissant que la foi ne donne pas une certitude absolue? (Je ne parle ici, comme on le voit, que de William James et de ceux de ses adversaires qui se rangeraient du côté de la rigueur scientifique plus grande, non de ceux qui feraient au contraire bien plus importante que lui la part de la foi.) Il y a cependant une nuance à observer. Il se peut qu'en certains cas il y ait avantage pour la pratique et pour l'intelligence même à croire *un peu trop* à la vérité de l'hypothèse. Cela peut donner plus d'élan, plus de persévérance. Mais cet effet ne se produit ni chez tous ni toujours. Un intellectualisme ouvert peut d'ailleurs le reconnaître sans se contredire, et tenter même de préciser les cas où la foi peut créer son objet. Et d'autre part la foi erronée, la conviction trompeuse et forte rend les corrections plus difficiles, les retours impossibles ou plus pénibles. Et je conclurais volontiers qu'ici encore la division du travail et la division des croyances, qui en est une forme, trouvent leur raison d'être. Je ne suis pas du tout fâché que l'opinion de W. James ait des partisans, et j'aime aussi à penser que l'opinion de Clifford n'est pas tout à fait abandonnée. Il me semble encore que les philosophes et les savants sont ceux qui sont le plus excusables de s'y tenir, et même de repousser un peu trop fortement l'opinion adverse. La vérité a parfois comme « équivalent » — un équivalent fâcheux du point de vue de l'absolu, mais bien humain — le conflit des erreurs, tout comme le bien résulte parfois de l'opposition de deux tendances mauvaises.

Fr. Paulhan.

Revue des Périodiques étrangers

American Journal of Psychology.

(Vol. XXVI, 1915.)

I. — Ed. Gar. Boring : *Les sensations du tube digestif* (1-57). — Après un historique assez complet, B. indique qu'il s'est attaché surtout à déterminer les relations entre l'intensité des excitations et les sensations; il a recherché les erreurs de localisation et tâché d'arriver à décrire, toutes les fois que c'était possible, les caractères psychologiques tels que l'introspection les révélait. La détermination et la localisation étaient faites à l'aide d'une triangulation de la surface cutanée du tronc, par rapport au trajet d'un tube introduit dans le canal digestif et décelé par la radiographie. Les conclusions sont : que l'œsophage est sensible sur toute sa longueur au froid et au chaud; ceux-ci, poussés à l'extrême, déterminent de la douleur; la température moyenne donne des sensations qualitativement analogues à ce qu'elles produisent sur la peau.

Les stimulants mécaniques qui distendent l'œsophage donnent une sensation de pression et, si elles deviennent plus fortes, de douleur; l'œsophage paraît plus sensible à l'électricité dans la région pharingienne. Il est sensible à l'alcool, mais non au poivre, à la moutarde, etc. L'estomac, moins sensible à l'alcool, est sensible au poivre et à la moutarde.

Le rectum est sensible à la distension, qui provoque des réactions de contre-activité; aux stimulations électriques, surtout du côté du pourtour anal; il ne l'est ni au poivre, ni à la moutarde, sauf au pourtour anal.

F. L. Wells : *Notes sur la conservation des qualités acquises* (58-67). — Il semble, d'après ces expériences, que nous ayons plus de facilité à perdre des habitudes acquises, que nous n'avons eu d'apti tude à les acquérir.

Jos. Nash Curtis : *La Psychologie comme science de soi-même* (68-98). — Étude d'ensemble sur les différentes théories émi ses pour construire notre psychologie personnelle à l'aide d'observations prises sur nous-mêmes. C. conclut, après avoir discuté et comparé-

les théories émises, que cette forme de psychologie ne saurait faire avancer la science en ouvrant la voie à de nouvelles recherches; elle ne donne pas un corps de doctrine consistant. Ce n'est qu'un ensemble de points de vue subjectifs qui doivent leur organisation surtout à la logique et à la métaphysique; la méthode qu'elle emploie, méthode de réflexion, est surtout celle de la logique et les résultats auxquels elle conduit pourraient être fournis autrement et non par les formules psychologiques, mais par le simple raisonnement.

A. S. Edwards : *Étude expérimentale de la suggestion sensorielle* (99-129). — Ce travail est une sorte de revision après expérience des idées émises jusqu'à présent sur les illusions attribuées à la suggestion sensorielle; l'auteur estime que nombre des résultats donnés comme définitifs sont sujets à caution et qu'on ne saurait étiqueter ces cas comme suggestions sensorielles, hormis les cas où le type de jugement est sensoriel, où le changement dans l'organe sensoriel (par adaptation, image consécutive, etc.) a été prévenu par un contrôle convenable; le plus souvent la suggestion dite sensorielle, est d'ordre moteur. E. ne formule aucune théorie physiologique des résultats, mais il insiste sur ce que la plupart des sujets se sont montrés, malgré l'absence de signes de suggestibilité, éminemment suggestibles par les procédés employés : peu importait d'ailleurs qu'ils fussent de types objectifs. La classification des jugements donnée par l'auteur est à signaler à l'attention.

O. Pfister : *La Psychoanalyse et l'étude de l'Enfance* (130-141). — Éloge de cette méthode.

Trav. du laborat. de Cornell. — F. L. Dimmick : *Sur la localisation des sensations de chaud pur* (142-150). — L. G. Meads : *L'intensité comme déterminant l'attention* (150-151). — J. Gates : *Seuil de l'impression simple et double par la méthode des excitations constantes* (152-157).

II. — J. E. Downey et J. Anderson : *Écriture automatique* (161-195). — Le but de ces recherches a été de déterminer sous quelles conditions se manifeste l'écriture automatique et quels changements elle subit quand on relâche le contrôle expérimental. Autant que possible, D. et A. ont fait appel à l'introspection.

Madison Bentley : *L'Étude des Rêves* (196-210). — On sait quelle importance a pris depuis quelques années, dans la documentation psychologique, l'étude des rêves. B. s'est attaché à faire remplir d'une façon continue des questionnaires établis d'après les principaux caractères que peuvent présenter nos rêves. Il avoue à la fin de cette étude, que ce procédé par questionnaire l'a conduit à recueillir des documents plutôt qu'à dégager des directives.

T. Shepherd : *Tests pour l'intelligence chez les chiens et les chats* (211-216).

Ed. F. Mulhall : *Étude expérimentale sur le souvenir et la reconnaissance* (217-228). — Les conclusions de ce travail, qui a été conçu dans un sens essentiellement pratique, sont : que la reconnaissance et le souvenir divergent sous des influences tenant les unes à la matière, les autres aux influences ambiantes; en général, une présentation a plus d'action sur la reconnaissance que sur le retour du souvenir. Reconnaissance et ressouvenir divergent d'autant plus qu'ils s'appliquent à des objets plus complexes, plus nettement déterminés, etc.

Th. Smith : *Note sur la Psychologie de la Honte* (229-235).

S. H. Bliss : *L'origine du Rire* (236-246). — Revue d'ensemble sur les différentes théories par lesquelles on a essayé d'expliquer le rire; il proviendrait, d'après B., de la satisfaction de tendances sub-conscientes.

E. Thorndike : *Forme de la courbe de la pratique des additions* (247-250).

L. J. Martin : *Fantômes et projections d'images visuelles mentales.* (251-258). — Étude intéressante par la position qu'a prise l'auteur qui a étudié un certain nombre de cas dans lesquels des sujets ayant eu des visions ont analysé à ce propos leur état mental correspondant à ce phénomène.

E. B. Titchner : *Sensation et système* (259-267). — T. compare les raisons qui font apparaître si diversement à des auteurs différents, un phénomène aussi monotone que la sensation, étudiée dans ses caractères généraux et pour servir de base à un système de psychologie.

Geissler : *Localisation des sons attendus d'une façon déterminée* (268-284). — La localisation des sons a été souvent étudiée. G. examine différents points qui avaient été moins fouillés que les autres; il signale l'importance que présente pour la précision des résultats l'absence d'idée psychologique préconçue.

Trav. du labor. de Vassar-College. — Mould, Treadwell, Washburn : *Influence de la suppression des articulations sur le rôle de la distribution des répétitions* (286-291). — Robbins, Smith, Washburn : *Influence de la fatigue sur la sensibilité affective aux couleurs.*

Garver, Gleason, Washburn : *Sources de la réaction affective aux sons articulés* (291-295).

Trav. du labor. de Cornell. — J. Gates : *Sur les jugements d'intensité et des qualités des sensations de lumière* (296-299).

IV. — Dallenbach : *Histoire et transformation du mot* fonction *en Psychologie* (473-484). — Article historique où D. expose par quelles modifications a passé le terme de fonction dans la langue philosophique ; il semble que le sens actuel soit emprunté aux phrénologistes.

Boring : *Sensibilité de l'estomac aux excitants thermiques* (485-494). — Continuation des recherches de cet auteur analysées plus haut; ici, il conclut que l'estomac éprouve une sensation de chaleur, quand l'excitant est d'environ 40° et de froid quand il est d'environ 30°. Ces sensations se développent soit dans l'estomac, soit dans les parties adjacentes, immédiatement au-dessus des masses abdominales, soit dans l'œsophage.

M. Wh. Calkins. — *Le moi dans la Psychologie expérimentale* (495-524). — Le *moi* est indéfinissable, déclare C., et ni la méthode expérimentale, ni la méthode d'introspection ne peuvent nous le faire pénétrer, sauf pour quelques individualités privilégiées ; d'où C. conclut que s'il faut s'étonner, c'est qu'en présence du peu que l'introspection nous donne sur le moi, malgré l'absence complète de données sur ce qui est psychologie objective, les psychologues continuent à lui faire jouer un rôle en psychologie expérimentale.

G. C. Myers : *Gripper, toucher, prendre* (525-539). — Examen du développement des actes d'agripper, de toucher et de prendre par la main.

G. A. Feingold : *Influence de la suggestion sur l'Imagination* (540-547). — C'est surtout l'imagination qui subit l'influence de la suggestion : cela tient à des causes tantôt externes, tantôt internes; d'après F. les images suggérées seraient moins richement constituées que celles provenant du libre jeu de l'imagination. L'enfant des villes, qui reçoit des suggestions de toutes parts, aurait des représentations moins réalistes que le petit paysan qui est obligé de se faire des idées lui-même. La surabondance des suggestions diminue la fertilité de l'imagination.

St. Hall : *Thanatophobie et Immortalité* (550-611). — Dans une longue étude, conduite selon ses méthodes préférées, Hall suit le développement, depuis l'enfance, de l'amour et de la peur de la mort. Il examine ensuite, au point de vue historique et au point de vue génétique, le sentiment de l'immortalité, et recherche ses différents facteurs dont il trouve jusqu'à huit catégories différentes; le dernier lui semble l'amour de la vie, opposé à celui de l'amour.

— Le prix de psycho-physique annoncé par A. J. P. en 1914 (p. 148) ne sera pas décerné avant la fin de la Guerre.

Dr Jean Philippe.

Scientia : ENQUÊTE SUR LA GUERRE (*suite*).

N. KOSTYLEFF : *Les facteurs psychologiques de la guerre actuelle.* — Peut-on saisir quelques-uns des facteurs psychologiques de la guerre? Lorsqu'on disait comme on l'a fait au début que la guerre allemande était une « guerre d'officiers », c'est à un facteur de cet ordre qu'on faisait alors appel comme à une cause, « mais l'argument est tombé de lui-même car on a bientôt vu qu'il s'agit là de quelque chose de bien plus vaste : d'un état d'esprit collectif imputable à tout le peuple allemand ».

Quelle est donc la nature de cet état d'esprit collectif? On a soutenu que la guerre était provoquée par la nation allemande tout entière, par sa croyance semi-mystique, semi-pratique d'être une nation élue, destinée à dominer les autres. Mais nulle part dans les articles qui soutiennent cette thèse on ne trouve la preuve directe d'un état d'esprit de ce genre plus ou moins largement répandu. « Une croyance mystique peut-elle être générale aujourd'hui ? Où? dans les masses populaires, dans la bourgeoisie? Voilà ce qu'il s'agirait de préciser. Il ne suffit pas qu'elle ait été exprimée par quelques exaltés... Nous admettons plus facilement (chez les Allemands) l'existence d'une croyance positive à leur supériorité, car en effet comme travail ils se sont montrés, dans plusieurs domaines, supérieurs à d'autres nations. Mais de la supériorité industrielle ou commerciale à la domination politique, le pas est encore grand. A-t-il été fait? Par le peuple tout entier ou par les hommes qui étaient au pouvoir? Les déclarations des Prof. Ostwald et Lasson, faites après coup n'engagent qu'eux seuls et ne peuvent servir ici de preuves. Le rêve d' « organiser » l'Europe sous l'hégémonie allemande est trop doctrinaire pour qu'on puisse l'étendre, sans preuves directes, soit aux masses populaires soit aux masses dirigeantes. Les accusations portées en ce sens contre l'Allemagne manquaient de précision.

Quant aux thèses psychologiques d'origine allemande ou autrichienne elles constituent de véritables documents psychologiques et l'auteur les passe en revue avec intérêt mais elles ne s'appuient sur aucun fait certain et par conséquent ne peuvent être retenues.

M. K. croit trouver l'indication du facteur psychique qui rendait inévitable la conflagration européenne dans une étude de M. Friedrich Lenz, *Les prémisses historiques de la guerre moderne* publiée dans la *Deutsche Rundschau* du 15 octobre 1912.

L'idée de cet ouvrage est caractéristique et significative d'une mentalité toute à eux. La guerre que nous considérons comme une survivance du passé, en opposition violente avec toutes nos aspirations actuelles, est pour l'idéologue allemand aussi naturelle aujourd'hui qu'elle l'était jadis et il commence dans son premier chapitre à établir un rapport entre la guerre et ce qui nous en paraît le plus éloigné — les progrès de la technique moderne.

L. M. Hartmann : *Des causes de la guerre mondiale.* — « La guerre n'est que la continuation de la politique poursuivie par des moyens différents. Or, la politique est une fonction de l'État, et l'État lui-même ne peut être conçu que selon ses différentes conditions économiques et sa construction en classes.

« La guerre et la paix résultent de la politique extérieure de l'État. Celle-ci visera des buts différents selon que l'État se considère comme une société fortement organisée politiquement et possédant des frontières strictement délimitées, ou que, non satisfait de ses possessions en terres et en sujets, il aspire à s'emparer aux dépens du voisin de ce qui lui manque. Dans ce dernier cas, la lutte à l'extérieur se différenciera à peine dans son essence, de la lutte des classes. L'on pourra de plus, distinguer une différence entre les buts selon que l'État convoite, outre l'autonomie juridique, l'autarchie économique lui permettant de développer dans ses frontières la totalité de la production nécessaire à sa consommation — ou qu'il se contente de se développer économiquement dans une direction donnée, ayant recours aux autres États pour combler par l'échange les lacunes de sa propre production... » Cette idée de l'autarchie économique du propre État tendant à se réaliser aux dépens de l'État étranger, correspond à une phase spéciale de l'évolution capitaliste et politique de l'histoire moderne : la période mercantiliste qui commence à la Renaissance. A la fin du XVIII[e] siècle la plupart des États de l'Europe sortent de la phase mercantiliste et subissent la tendance moderne « qui substitue à l'autarchie le principe des compléments réciproques, à l'expansion illimitée la frontière culturale naturelle ». L'Allemagne naturellement, est un de ces États modernes, et le plus parfait.

Deux états dans l'Europe actuelle en sont restés encore à la période mercantiliste, ce sont l'Angleterre et la Russie, et c'est à ce « contresens » que l'auteur reporte la cause profonde de la guerre actuelle.

La politique extérieure du mercantilisme aboutit à la doctrine de l'équilibre européen qui a acquis droit de cité en Angleterre : « L'Angleterre entend tenir la balance de l'équilibre européen et comme il n'existe pas de tribunal suprême décidant à quel point commence la croissance exagérée d'une puissance, le gouvernement britannique se réserve le droit de prononcer le jugement. »

« Aucun empire n'a comme l'Empire britannique réalisé dans une si large mesure l'idée autarchique mercantiliste, aucun ne s'est rapproché autant du point extrême de l'idéal autarchique : l'empire mondial; aucun n'a possédé pour réaliser cet idéal un instrument aussi parfait que le militarisme maritime anglais. Et c'est pourquoi la politique de cet empire, étroitement attachée à l'existence économique de sa classe dirigeante a dû fatalement devenir une menace pour la paix de l'univers et a amené l'explosion finale à seules fins d'atteindre son but, but réactionnaire au sens le plus strict du mot : l'écartement de la concurrence. »

La Russie elle aussi est encore en pleine phase mercantiliste. Quoiqu'elle semble à première vue être l'antithèse même de l'Angleterre, elle a avec elle ceci de commun, « sa politique d'extension illimitée dont les motifs économiques se manifestent clairement dans ses progrès vers la Baltique et le Pacifique, la mer Noire et les Dardanelles... Au XIXe siècle l'idée d'expansion a pris la forme du panslavisme... On utilise les tendances nationales de l'époque, mais en s'efforçant d'asservir les « libérés » et en les traitant de rebelles dès qu'ils commencent à faire leur propre politique. Aussi le panslavisme n'est-il que le désir de réunir sous la domination de la Sainte Russie tous les peuples slaves quelle que soit leur langue... » L'attitude de la Russie, vis-à-vis des Bulgares, des Ukrainiens, des Finlandais, etc., « démontre clairement que tout le panslavisme n'est qu'un prétexte à l'agression des individus et des nations et que sa véritable raison d'être n'est qu'un instinct d'expansion illimitée se manifestant nécessairement en une inébranlable politique d'intervention. »

Telle est au point de vue de l'auteur la cause profonde de la guerre actuelle. Elle a été déchaînée uniquement par la politique atavique d'intervention de l'Angleterre et de la Russie mue, la première par sa politique mercantiliste et impérialiste contre le concurrent commercial, l'Allemagne; la seconde, par des motifs panslavistes. Le conflit austro-serbe, la vieille haine entre la France et l'Allemagne n'auraient pu, sans l'intervention des deux éléments cités plus haut, que produire des guerres strictement locales. Et l'auteur conclut que la paix ne pourra être maintenue entre les peuples civilisés avant que « ces organismes politiques surannés n'aient subi enfin une transformation fondamentale afin qu'aucun ne puisse prétendre tenir dans ses mains la balance de l'équilibre européen mais laisse chaque état disposer librement et autonomiquement de ses destinées ».

Lujo Brentano : *Les causes profondes de la guerre actuelle.* — Pour M. Brentano aussi c'est à l'Angleterre et à la Russie qu'incombe la responsabilité de la guerre actuelle. « La poussée de la Russie vers la presqu'île balkanique afin de s'assurer la maîtrise de la Méditerranée et de détruire la culture de l'Europe occidentale; la prétention séculaire de l'Angleterre à la domination maritime absolue », telles sont à son avis les causes profondes de la guerre actuelle, celles qui la rendaient inévitable quelles que fussent les circonstances. La France joue entre ces deux puissances un rôle subalterne. L'idée de revanche qui subsistait en France depuis 1870 tendait à s'affaiblir, la démocratie française se rendant compte que pour achever l'organisation d'une république démocratique la paix était nécessaire. Cela ne faisait pas l'affaire des réactionnaires; ils désiraient la guerre qui pourrait aider au rétablissement de la monarchie. Le projet de l'impôt sur le revenu inquiéta la bourgeoisie et, la campagne réactionnaire aidant, lui fit envisager favorablement l'idée du rétablisse-

ment de la monarchie, et accepter par suite la perspective de la guerre. (Tout ceci se passe de commentaire!) La Russie et l'Angleterre ont favorisé et utilisé cet état d'esprit, et se servent l'une de l'argent de la France et l'autre de ses forces, « il est dans la tradition de l'Angleterre de ne s'engager dans une lutte que lorsqu'elle a un allié qui sacrifie ses biens et son sang pour qu'elle en recueille le bénéfice... La flotte française peut être considérée comme affectée au service de l'arrière-garde de l'anglaise. »

Quant à l'Allemagne elle ne combat pas pour acquérir des territoires ni des colonies, ni pour créer à sa population des débouchés dont elle n'a que faire. « Ce dont l'Allemagne a besoin c'est d'une libre arène pour le développement des forces de son peuple. En défendant contre l'Angleterre la liberté des mers elle s'assure ce libre développement de ses forces, et elle l'assure aussi à tous les peuples de la terre. Elle mène de même une lutte pour la civilisation de l'Europe tout entière contre la Russie qui est l'adversaire résolu de cette civilisation. »

Ch. Guignebert : *L'église romaine dans le conflit européen.* — M. Guignebert définit d'abord le rôle que joue la Papauté dans le catholicisme. Il croit que le catholicisme, en tant que religion, est parvenu au dernier terme de sa vie et il lui semble être virtuellement entré dans la mort, « parce que c'est la mort pour une religion que l'immobilité dans la formule dogmatique et la cristallisation dans le ritualisme d'habitude; parce que l'expérience de l'histoire prouve d'une indéniable certitude que c'est se retirer de la vie que se refuser à la suivre et mépriser ses exigences... Si le catholicisme se soutient encore, c'est grâce à la forte organisation du gouvernement de l'Église, à sa centralisation récemment affermie, à sa discipline de nouveau resserrée après l'alerte moderniste. Aujourd'hui l'Église catholique c'est le pape, et l'on entend que le pape représente le principe vivant et, désormais, la raison d'être de l'organisation catholique, et non pas seulement son chef. Un chrétien est catholique parce qu'il obéit au pape. Si l'on préfère, parce qu'il est dans la communion du pape, et la communion ne va pas sans la soumission... s'il existe encore une pensée catholique ce n'est que sous l'autorité du pape qu'elle s'organise, sous son inspiration, et j'oserai dire qu'elle n'a de sens qu'en fonction du pape; si enfin telle occasion se présente où l'Église doive parler ou agir, c'est au pape qu'il appartient de prendre l'initiation et de régler les termes de cette intervention. »

Ceci posé on voit quelle importance peut avoir pour le catholicisme l'attitude que prendra la Papauté dans un conflit comme celui qui déchire actuellement l'Europe et qui met aux prises des peuples catholiques; de cette attitude « dépendront non seulement l'autorité, le prestige, l'avenir dans le monde de l'Église romaine et la reconstitution plus ou moins solide de la catholicité, mais en dépendra aussi,

la guerre finie, la popularité de chaque Église nationale qui dans chaque pays, — c'est la rançon de l'abdication catholique entre les mains du pape — sera jugée bien plus d'après ce qu'aura fait l'Église romaine que d'après la conduite de ses propres membres. »

Benoît XV a cru trouver la solution de cette difficulté en adoptant une attitude de stricte neutralité. M. G. déclare que cette attitude constitue à la fois une erreur et une abdication.

M. J. Ashley : *La conversion éconoïque de l'Angleterre.* — En Angleterre avant la guerre actuelle on pratiquait la doctrine du « laisser faire » individuel. Mais ceci n'est possible qu'en temps de paix car dans ces conditions les résultats ne sont obtenus qu'à longue échéance, et d'autre part l'intérêt individuel libre d'entraves et de direction, implique une division internationale du travail. En temps de guerre les nécessités sont telles qu'on est obligé de laisser de côté les traditions de l'initiative individuelle et de les remplacer par le contrôle de l'État.

C'est ce qui s'est produit en Angleterre. « Instantanément en certains cas, après une longue délibération dans d'autres, l'État a élargi son autorité, assumé des devoirs et des charges, entrepris des missions, restreint la liberté individuelle par des moyens tous nouveaux et sur une échelle très vaste, et cela sans qu'une voix de protestation se soit élevée. » Il est juste d'ajouter que l'État n'intervient que pour les cas nécessaires et que le champ laissé à l'entreprise individuelle est encore vaste.

L'auteur passe en revue les mesures économiques prises par le gouvernement anglais depuis le début de la guerre. Elles se distribuent en gros en sept catégories.

1° La création d'une organisation de crédit.

Plus que tout autre pays l'Angleterre est tributaire du commerce extérieur, d'où pour elle la nécessité vitale d'une organisation de crédit. La solution a été trouvée, elle consiste essentiellement en un arrangement avec la banque d'Angleterre en vue d'une avance des sommes nécessaires aux débiteurs des effets impayés, de façon à les éliminer complètement, cette avance ayant pour corollaire une garantie de la part de l'État d'indemniser la Banque pour toute perte éventuelle. En somme l'État a assumé une vaste obligation financière. En échange il s'est octroyé le droit de contrôle suprême sur toute l'organisation du marché.

2° Création de moyens physiques de transport.

Une inquiétude s'était répandue dans le monde des armateurs et des assureurs lors du début de la guerre, et des menaces allemandes, et les tarifs d'assurances contre les risques étaient montés à un taux presque prohibitif. Le gouvernement pour y parer a créé un système d'assurances par l'État qui a eu un succès presque immédiat. Par surcroît ce système a été pour l'État une source de bénéfices con-

sidérables, tant les pertes matitimes ont été relativement faibles.

3° L'État a réalisé en outre tout un ensemble de mesures ayant trait au bien-être économique du peuple (taxation de certaines denrées, indication de prix maxima, mesures d'assistance publique, etc.).

A côté de ces mesures qui visent la vie économique de la nation, il y a toute une série de mesures provoquées par les nécessités militaires et dont l'importance va toujours croissant.

Ce sont : 4° des mesures concernant le transport de l'armée (l'État a réquisitionné chemins de fer et bateaux).

5° Mesures concernant la production du matériel de guerre. En vertu de l'acte n° 2 de défense du Royaume 1915, le gouvernement a le droit de prendre possession et d'utiliser pour le service militaire toute usine ou atelier et leur matériel, de régler ou restreindre le travail, etc. ; c'est l'établissement d'une dictature industrielle absolue.

6° L'État a pris des mesures visant à empêcher l'ennemi d'acquérir des objets de nécessité (défense d'exporter certains produits, contrôle exercé sur l'exportation, etc.).

7° Enfin une importante série de mesures très significatives a été prise dans les dominions à gouvernement autonome et dans l'Inde, pour établir de nouvelles relations de coopération, un nouveau mécanisme en vue de l'action concertée que la guerre a fait naître entre les différentes parties de l'empire britannique. « Toute cette coopération navale et militaire, dont on a pu voir les effets, implique une direction conjointe des services financiers et économiques qui sont à la base des opérations militaires. Plus la guerre durera et plus cette consolidation de l'Empire sera permanente et systématique. »

R. Muir : *L'antipathie entre l'Allemagne et l'Angleterre.* — Dès le début de la guerre l'Allemagne a témoigné pour l'Angleterre une haine frénétique, plus violente certainement que celle qu'elle manifeste envers les autres alliés. Les Anglais n'éprouvent pas pour l'Allemagne un sentiment analogue, mais au fur et à mesure que la guerre fait mieux connaître le tempérament allemand, ils constatent qu'un véritable abîme moral les en séparent et ils sentent s'affirmer en eux une antipathie profonde et invincible pour la nation adverse.

M. M. voit la cause réelle de cette antipathie extraordinaire moins dans les événements que dans le contraste profond des tempéraments nationaux dont les faits de la guerre sont la manifestation.

L'éducation qu'a reçue la nation germanique repose sur la science et la discipline. En Angleterre on cultive avant tout la culture physique, l'amour du sport, l'instinct du self-government. On ne peut guère imaginer d'antithèse plus profonde. Il n'est pas surprenant que ces qualités et intérêts si opposés produisent chez les nations qui s'y consacrent une différence de moral.

J. A. R.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LXXXII

Bauer. — Le rôle de la force 43
Boirac. — La suggestion comme fait et comme hypothèse . . . 193
Bourdon. — Le réel, l'apparent, l'absolu 316
Dauriac. — Contingence et rationalisme 105
Foucault. — La perception tactile de la forme 547
Ioteyko (**Mlle**). — Théorie psycho-physiologique de la droiterie 58
Le Dantec. — L'objectif et le subjectif 1
Paulhan. — Qu'est-ce que l'évolution? 505
Proal. — L'anarchisme au XVIIIe siècle 135, 222
Récéjac. — La logique des mœurs 431
Rey. — La découverte de la radioactivité et le mouvement des idées scientifiques 340
Ribot (**Th.**). — La conscience tactile-motrice pure 26
Ribot (**Th.**). — Sur une transformation de la peur 374
Segond. — La dynamique de l'imagination pure 401, 569
Truc (**Gonzague**). — Psychologie de l'idée de substance 243
Turro. — La méthode objective 297, 463

RECHERCHES EXPÉRIMENTALES

Philippe. — Note sur les formes de perception des sensations tactiles de Weber 161

NOTES ET DOCUMENTS

Ossip-Lourié. — Note sur la calomnie 174

REVUES CRITIQUES

Moulinié. — De Bonald. La vie, la carrière politique, la doctrine (F. Picavet) 166
Richard. — Un critique autrichien de la théorie allemande du droit 381
Titchener. — A Beginner's Psychology (Dugas) 586

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Balfour (**Arthur James**). — L'idée de Dieu et l'esprit humain . 388
Bochard. — Les lois de la sociologie économique 495
Chamberlain (**H-St.**). — La genèse du XIXe siècle 389
Claparède. — La psychologie de l'enfant et la pédagogie expérimentale 392
Cosentini. — Filosofia del diritto 392
Di Carlo. — Saggi critici di filosofia del diritto 396
Duhem. — Le système du monde 489

James. — La volonté de croire 602
Mitchell (**P. Chalmers**). — Le darwinisme et la guerre 596
Piat. — L'intelligence et la vie 85
Pighini. — La biochimica del cervello 271
Rousselot. — Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge 493

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

André (**Eloy Luis**). — Etica española. Problemas de moral contemporánea 277
Cordier. — Les trois états psychiques 179
Dide. — Les idéalistes passionnés 274
Guéroult. — Maîtres et amis disparus 276
Jéquier. — Histoire de la civilisation égyptienne 180
Pollack. — Perspecktive und Symbol in Philosophie und Rechtswissenschaft 182

REVUE DES PÉRIODIQUES

Journal of experimental Psychology 499
L'Année Biologique 498
La Revue psychologique 280
Mind 98
Psychological Bulletin 500
Revista de Filosofia 100
Rivista di Psicologia 187, 501
Scientia 609
The american Journal of Psychology 130, 605
The Journal of Philosophy, Psychology and scientific Methods 183, 398
The Monist 89
Travaux du Laboratoire de Cornell 606, 607
Travaux du Laboratoire de Vassar College 607
Voprossi filossofii i psychologuii 103

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

